

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

In Verbindung mit Theobald Freudenberger, Hubert Jedin, Erwin Iserloh,
Konrad Reppen und Ernst Walter Zeeden herausgegeben von
August Franzen

HEFT 96

TÄUFERISCHE DENKWEISEN UND LEBENSFORMEN IM SPIEGEL OBERDEUTSCHER TÄUFERVERHÖRE

von

ELSA BERNHOFER-PIPPERT

mit einem Vorwort von

ERNST WALTER ZEEDEN

und bibliographischen Ergänzungen von

ANDREA KÖRSGEN-WIEDEBURG



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

- 72 **Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken und zum Franziskanertum im besonderen.** Von Edmund Kurten. 1950, X und 154 Seiten, 5 Abbildungen, kart. DM 8,80.
- 73/74 **Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck.**
Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer. Von Erwin Iserloh. 1950, XVI und 370 Seiten, kart. DM 19,—.
- 75 **Kardinal Johannes Gropper (1503-1559) und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland.** Von Walter Lipgens. 1951, X und 260 Seiten, 1 Titelbild, kart. DM 14,—, Leinen DM 16,—.
- 76/77 **Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts.** Von Karl Schottenloher. 1953, VI und 274 Seiten, kart. DM 17,50.
- 78/79 **Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit.** Eine kirchen- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung über das Wesen der Archidiakonate und die Gründe ihres Fortbestandes nach dem Konzil von Trient. Von August Franzen. 1953, XXIII und 443 Seiten, kart. DM 29,50.
- 80/81 **Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts.** Von August Brecher. 1957, XXII und 432 Seiten, kart. DM 33,75.
- 82 **Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560-1562).** Herausgegeben von Ernst Manfred Wermter. 1957, VI und 84 Seiten, kart. DM 6,—.
- 83 **The Influence of Erasmus, Witzel und Cassander in the Church Ordinances und Reform Proposals of the United Duchies of Cleve during the Middle Decades of the 16th Century.** Von John Patrick Dolan CSC. 1958, XVI und 120 Seiten, kart. DM 9,80.
- 84 **Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer.** Von Heinrich Klomps. 1959, IV und 180 Seiten, kart. DM 13,80.

Erschienen im Verlag Aschendorff Münster

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

- 85 **Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln unter Salentin von Isenburg i. J. 1569.** Herausgegeben von August Franzen. 1960, XII und 434 Seiten, kart. DM 36,—.
- 86 **Der späte Erasmus und die Reformation.** Von Karl Heinz Oelrich. 1961, XI und 166 Seiten, kart. DM 14,60.
- 87 **Die Kirchenpolitik der Grafen von Fürstenberg im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1520-1660).** Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform und Konfessionsbildung. Von Werner Thoma. 1963, XVI u. 220 Seiten, 1 Tafel, kart. DM 28,—.
- 88 **Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der Freien Reichsstadt Köln 1529-1618.** Von Hans H. Th. Stiasny. 1962, XVIII und 158 Seiten, kart. DM 16,50.
- 89 **Johann Baptist Fickler.** Ein Laie im Dienste der Gegenreformation. Von Josef Steinruck. 1965, XII und 312 Seiten, kart. DM 32,—.
- 90 **Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569.** Von Benedikt Caspar. 1966, XXIV und 267 Seiten, kart. DM 42,—.
- 91/92 **Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560-1590), und die Trienter Reform.** Von Ernst Reiter. 1965, XII und 361 Seiten, kart. DM 48,—.
- 93 **Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts.** Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft. Von Dorothea Coenen. 1967, XVI und 309 Seiten, kart. DM 50,—.
- 94 **Die Reform in der Diözese Carpentras unter den Bischöfen Jacopo Sadoletto, Paolo Sadoletto, Jacopo Sacrati und Francesco Sadoletto 1517-1596.** Von Wolfgang Reinhardt. 1966, XX und 283 Seiten, kart. DM 42,—.
- 95 **Studien zur Utopia des Thomas Morus.** Von Hans Süssmuth.
- 96 **Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre.** Von Elsa Bernhofer-Pippert. Mit einem Vorwort von Ernst Walter Zeeden und bibliographischen Ergänzungen von Andrea Körsgen-Wiedeburg. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 95) im Druck.
- Supplementband I, Erster und Zweiter Teil: **Reformata Reformanda.** Festgabe für Hubert Jedin, herausgegeben von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. 1966. Zwei Bände mit insgesamt 1464 Seiten, 1 Tafel, Leinen zusammen DM 184,—.

Erschienen im Verlag Aschendorff Münster

TÄUFERISCHE DENKWEISEN
UND LEBENSFORMEN
IM SPIEGEL OBERDEUTSCHER
TÄUFERVERHÖRE

von

ELSA BERNHOFER-PIPPERT

mit einem Vorwort von

ERNST WALTER ZEEDEN

und bibliographischen Ergänzungen von

ANDREA KÖRSGEN-WIEDEBURG



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

REFORMATIONSGESCHICHTLICHE STUDIEN UND TEXTE

In Verbindung mit Theobald Freudenberger, Hubert Jedin, Erwin Iserloh,
Konrad Reppen und Ernst Walter Zeeden herausgegeben von

August Franzen

HEFT 96

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1967 · Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1967

INHALTSÜBERSICHT

Liste der wichtigsten Abkürzungen	VI
Literaturverzeichnis	VII
Vorwort. Von Prof. Ernst Walter Zeeden	1
Einleitung	3
Einführung: Überblick über den Verlauf der Bewegung	6
Zeitlicher Beginn. Hauptträger der Bewegung. Hauptorte. Verschiedene läuferische Gruppen. Sozialrevolutionäres Gedankengut im Täufertum. Wechselhaftes Geschick der Brüder in den jeweiligen Ländern. Nebenströmungen und Verfallserscheinungen. Ausklingen der Bewegung. Hauptprobleme der Täuferforschung.	
Die Täuferbewegung in Zürich	6
Die Täuferbewegung in Baden und der Pfalz	10
Die Täuferbewegung in Württemberg	15
Die Täuferbewegung in Thüringen	19
Die Täuferbewegung in Bayern	23
Die Täuferbewegung in Hessen	30

I. Teil: Kirchenbegriff, Gemeindeprinzip und Gemeindeordnung der Täufer

1. Kapitel: Die „besondere Kirche“	34
Auffassung von der rechten Kirche (34). Loslösung von Zwingli (35). Einzig wahre Kirche (37). Exklusivität (39). Erleuchtung durch Gott (41). Schrift- und Geistprinzip (41). Spiritualistische Einflüsse, vor allem in Thüringen (43). Altes und Neues Testament (45).	
2. Kapitel: Das Gemeindeprinzip	45
Taufe als Eingangstor in die Gemeinde (45). Innere Taufe (46). Bund mit Gott und den Brüdern (47). Wassertaufe (48). Verhältnis zwischen innerer Taufe und sichtbarem Taufzeichen (49). Mißbrauch des Taufzeichens (50). Tauflehre des Hans Hut (52). Geistestaufe in Thüringen (53). Abendmahl als Stützpfeiler des Gemeindegebäudes (54). Ablehnung der Lehre von der Realpräsenz (54). Abendmahl als Gedächtnismahl (57). Sein Verhältnis zur Taufe (57). Abendmahl als Zeichen der Liebes- und Glaubensgemeinschaft der Brüder (58). Seine Verbindung mit der Forderung nach der Nachfolge Jesu (60). „Geistliches Essen“ in Württemberg und Franken (61). Einbruch spiritualistischer Vorstellungen in die Abendmahlsauffassung thüringischer Täufer (62).	

3. Kapitel: Die Gemeindeordnung	63
Bann als Ausgangstor der Gemeinde (63). Stufen der Gemeindegliederung (64). Bann und Sonderkirche (64). Verhältnis zwischen Bann und Taufe (65). Verhältnis zwischen Bann und Abendmahl (65). Bann als Kriterium für die Rechtmäßigkeit einer Kirche (66). Durchführung des Bannes (67). Sein Verhältnis zur obrigkeitlichen Rechtsprechung (69). Problem der Sündlosigkeit (70). Predigtamt als vornehmstes Amt (73). Allgemeines Priestertum (73). Lebenswandel des Predigers (74). Besoldung (75). Unmittelbare und mittelbare Berufung (76). Unterhaltung der Lehrer (79).	
II. Teil: Aufrichtung und Existenz der Einzelgemeinden in der Verfolgung	
4. Kapitel: Die Ausbreitung der Lehre und Bildung kleiner Glaubensgemeinschaften	81
Sendungsbewußtsein der Täufer (81). Heimliche Ausbreitung der Lehre (83). Unterstützung durch den Endzeitglauben (83). Taufritus (86). Losungen und Erkennungszeichen (90).	
5. Kapitel: Das Leben der Gläubigen unter dem Zeichen der Taufe	93
Heimliche Versammlungen der Brüder (93). Verlauf der Gottesdienste (94). Täuferium als Winkelkirche (96). Täuferische Auffassungen vom Eigentum (98). Gütergemeinschaft im Rahmen der Nächstenliebe (99). Totale Gütergemeinschaft „in der ganzen Christenheit“ (102). Totale Gütergemeinschaft nur innerhalb der Gemeinde (103). Verknennung der konkreten Gegebenheiten der Zeit (106). Nur gemeinsamer Gebrauch des Gutes (107). Täuferische Auffassungen von der Ehe (107). Ehe kein Sakrament (108). Ehetrennungen aus Glaubensgründen (109). Weltliche und „geistliche“ Ehe in Thüringen (110). Polygamie im Täuferium (112). Vollzug der Eheschließung in der Gemeinde (114).	
III. Teil: Zusammenstoß der Täufer mit der Umwelt	
6. Kapitel: Das Verhältnis zur „welt“	115
Geschichtsauffassung der Täufer (115). Eschatologie (116). Stellung zur Vergangenheit (117). Stellung zur Gegenwart. Absonderung von der Umwelt (118).	
7. Kapitel: Das Verhältnis zu den Kirchen	122
Verhältnis zur Papstkirche (122). Beziehungen des Täuferiums zur Reformation (122). Kritik an ihr (125).	

8. Kapitel: Das Verhältnis zu Obrigkeit und Gesellschaftsordnung	129
Stellung der Züricher Täufer zur weltlichen Gewalt und ihren Einrichtungen (130). Täufer Fremdkörper im Staat und Bedrohung der bestehenden Ordnung (132). Einstellung der übrigen ober- und mitteldeutschen Brüder. Zum Kriegsdienst (133). Zum Eid (137). Zur weltlichen Gerichtsbarkeit (137). Zum Gehorsam (138). Täuferische Lehren von der Gewalt (140). Obrigkeit kein christlicher Stand (141). Weltliche Machthaber können Christen sein (143). Obrigkeit nur Gott im Himmel (144).	
9. Kapitel: Das Verhalten der Täufer obrigkeitlichen Maßnahmen gegenüber	146
Einstellung zum Verhör (146). Unterschiedliches Verhalten im Verhör (148). Stellung zur Ausweisung (151). Leidensethik der Täufer (152).	
Zusammenfassung	155
Anhang: Synoptische Tabellen	164
Übersicht über die von den Täufern in den Verhören angeführten Bibelstellen, nach Ländern geordnet	
I. Zur Auffassung von der Kirche	
II. Zum Schriftprinzip	
III. Zur Überzeugung, die Auserwählten zu sein	
IV. Zur Lehre von der Taufe	
V. Zur Lehre vom Abendmahl	
VI. Zur Rechtfertigung der Gemeindezucht	
VII. Zur Auffassung von Predigtamt und Sendung	
VIII. Zur Eschatologie	
IX. Zur Meinung von den Andersgläubigen, insbesondere der Geistlichkeit	
X. Zur Rechtfertigung der Absonderung	
XI. Zur Lehre von der Rechtfertigung	
XII. Zur Auffassung von Obrigkeit und Kriegsdienst	
XIII. Zur Ablehnung des Eides	
XIV. Zur Nachfolge Jesu und Leidensethik	
Nachwort. Von Dr. Andrea Körsgen-Wiedeburg	171
Register	176

LISTE DER WICHTIGSTEN ABKÜRZUNGEN

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
Berbig	G. Berbig, Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i. Fr. im Jahre 1527/28, Urkundenanhang: Zs. f. Kirchenrecht XIII, 1 (1903)
DZKiR	Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht
GWU	Geschichte in Wissenschaft u. Unterricht
LTHK	Lexikon für Theologie u. Kirche 10 Bde (1930—1938); 2. Aufl., bisher 7 Bde Freibg. 1957/63
Menn. Qu. Rev.	Mennonite Quarterly Review, Goshen (Indiana) 1927 ff.
Meyer	Chr. Meyer, Die Anfänge des Wiedertäuferthums in Augsburg, Urkundenanhang: Zs. d. Hist. Ver. f. Schwaben u. Neuburg 1 (1874)
MIÖG	Mitteilungen d. Instituts f. Österr. Geschichtsforschung
ML	Mennonitisches Lexikon 3 Bde (1913—1958)
PRE	Realenzyklopädie für Protestantische Theologie u. Kirche hrs. v. A. Hauck, 24 Bde (*1896—1913)
RGG	Die Religion in Geschichte u. Gegenwart hrs. v. H. Gunkel u. L. Zscharnack, 5 Bde (*1927—1932), 6 Bde, Tübingen *1957—1963
TA	Täuferakten
TA I	Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer I. Bd: Herzogtum Württemberg hrs. v. G. Bossert d. J. (Leipzig 1930)
TA II	Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer II Bd: Markgrafen- Brandenburg (= Bayern. I. Abtlg.) hrs v. K. Schornbaum (Leipzig 1934)
TA IV	Quellen zur Geschichte der Täufer IV. Bd: Baden und Pfalz hrs. v. M. Krebs (Gütersloh 1951)
TA V	Quellen zur Geschichte der Täufer V. Bd: Reichsstädte Regensburg, Kaufbeuren, Rothenburg, Nördlingen, Schweinfurt, Weissenburg (= Bayern II. Abtlg.), hrs v. K. Schornbaum u. a. (Gütersloh 1951)
TA Hessen	Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte IV. Bd: Wiedertäuferakten 1527—1626 hrs. v. G. Franz (Marburg 1951)
TA Zürich	Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz I. Bd: Zürich, hrs. v. L. v. Muralt u. W. Schmid (Zürich 1952)
Wappler I	P. Wappler, Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, Urkundenanhang (Münster 1910)
Wappler II	P. Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526 bis 1584, Zweiter Teil: Urkunden (Jena 1913)
ZBLG	Zeitschrift für Bayrische Landesgeschichte

QUELLEN UND LITERATUR

I. Quellen zur Geschichte der Täufer

1. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer I. Band
Herzogtum Württemberg,
zusammengestellt von G. Bossert, hg. von seinem Sohne G. Bossert. *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* Bd. XIII (Leipzig 1930)
2. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer II. Band
Markgraftum Brandenburg (Bayern I. Abteilung),
hg. von K. Schornbaum. *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* Bd. XVI (Leipzig 1934)
3. Quellen zur Geschichte der Täufer IV. Band
Baden und Pfalz,
hg. von M. Krebs. *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* Bd. XXII (Gütersloh 1951)
4. Quellen zur Geschichte der Täufer V. Band
Bayern II. Abteilung. Reichsstädte: Regensburg, Kaufbeuren, Rothenburg, Nördlingen, Schweinfurt, Weißenburg,
hg. von K. Schornbaum. *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* Bd. XXIII (Gütersloh 1951)
5. Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte IV. Band, Wiedertäuferakten 1527—1626,
bearbeitet nach W. Köhler, W. Sohm, Th. Sippell, hg. von G. Franz. *Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck* 11 (Marburg 1951)
6. Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz I. Band Zürich,
hg. von L. v. Muralt und W. Schmid (Zürich 1952)
7. Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben.
Chr. Meyer, *Die Anfänge des Wiedertäuferthums in Augsburg*, *Urkundenanhang: Zs. des Hist. Vereins f. Schwaben u. Neuburg* 1 (1874)
8. G. Berbig, *Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i. Fr. i. J. 1527/28*, *Urkundenanhang: Zs. f. Kirchenrecht* XIII, 1 (1903)
9. P. Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, *Urkundenanhang* (Münster 1910)
10. Ders., *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526—1584*, Zweiter Teil, *Urkunden* (Jena 1913)

II. Sonstige Quellen

1. Arnold, Gottfr., *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien, vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*. 2 Bde. (1740/41, Schaffhausen)
2. Berthold von Chiemsee, Keligpuchel. *Ob der kelig ausserhalb der mess zeraichen sey* (München 1535)
3. Brenz, Joh., *Underricht Philips Melanchthon widder die leere der Widderteuffer. Ob ein weltliche überkeit mit Götlichem und billichem Rechten mög die Widderteuffer durch fewer odder schwerd vom leben zum tode richten* (Marburg 1528)

4. Denck, H., Protestation und Bekenntnis etlicher Punkte halber (Worms 1528)
5. Franck, Seb., Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel (Straßburg 1531)
6. Geschichtbuch der Hutterischen Brüder, hg. von R. Wolkan (Wien 1923)
7. Hubmaier, Balth., Auff Mayster Vlrichs Zwinglens zu Zürich Tauffbuechlein (Nikolsburg 1526)
8. Luther, Mart., Der 82. Psalm ausgelegt (1530) WA 31,1
9. Ders., Von den Schleichern und Winkelpredigern (1532) WA 30,3
10. Ders., Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei (1536) WA 50
11. Marbeck, P., Testamenterleutterung. Erleutterung durch außzug aus Heiliger Biblischer schrift/ tail ond gegenteil/ samt ainstails angehangen beiden/ zu dienst onnd fürderung ains klaren ortalts/ von wegen onderschaid Alts ond News Testaments/ onnd jre beder Sündtuergebung/ Opfer/ Erlösung/ Gerechtigkeit/ Gnad/ Glauben/ Gaist/ Folck onnd anderm/ so grundtlich/ lautter ond nützlich nie ersehen/ genant Testamenterleutterung. s. a.
12. Melancthon, Phil., Ob man die Wiedertäufer mit dem Schwert strafen möge (1531) Corpus Reformatorum Bd. 4
13. Menius, J., Der widderteuffer lere und geheimnis aus heiliger schrift widerlegt. Mit einer schönen Vorrede Martini Lutheri (Wittenberg 1530)
14. Münzer, Th., Hoch verursachte Schutzrede und antwort, wider das Gaistloße Sanfft lebende fleysch zu Wittenberg, welches mit verklärter weyße, durch den Diepstal der heiligen schrift die erbermdliche Christenheit, also gantz jämmerlichen besudelt hat (1523). Neudruck in C. Hinrichs, Thomas Müntzer. Politische Schriften, Hallische Monographien Nr. 17 (Halle 1950)
15. Sattler, Mich., Brüderliche Vereinigung etzlicher Kinder Gottes sieben Artikel betreffend. Item ein Sendbrief Michael Sattlers an eine Gemeine Gottes samt seinem Martyrium (1527), hg. von W. Köhler, Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 2. Band, 3. Heft (Leipzig 1908)

III. Darstellungen

1. Bender, H. S., Conrad Grebel. 1498—1526. The Founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists, Studies in Anabaptist and Mennonite History Nr. 6 Vol. I (Goshen 1950)
2. Ders., The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer, and the Anabaptists: Mennon. Quart. Rev. XXVII (1953)
3. Bergfried, U., Verantwortung als theologisches Problem im Täuferum des 16. Jahrhunderts. Diss. Theol. Tübingen (Wuppertal 1938) Rez.: W. Köhler: Mennon. Gesch. Bll. 5 (1940) 10 ff.
4. Blanke, Fr., Das Wesen der Sekte: Berner Münstervorträge Nr. 12 (1934)
5. Ders., Das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534/35. I. Die äußeren Vorgänge, ARG 37 (1940)
6. Ders., Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis: ARG 37 (1940)
7. Böhmmer, H., Die Entstehung der 12 Artikel der Bauern von 1525: Bll. f. württ. KiG (1910)
8. Bossert, G., Johann Brenz, „Der Reformator Württembergs“, und seine Toleranzideen: Bll. f. württ. KiG (1911/12)
9. Ders., Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen nach den Prozeßakten von 1530: ARG 10/11 (1913/14)

10. Bossert, G. jun., Aus der nebenkirchlichen religiösen Bewegung der Reformationszeit in Württemberg, Bll. f. württ. KiG (1929)
11. Clauss, H., Kleine Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer in Franken: Z. f. bayr. KiG XVI (1941)
12. Correll, E. H., Das schweizerische Täufermennonitentum (Tübingen 1925)
13. Egli, E., Die Zürcher Wiedertäufer zur Reformationszeit (Zürich 1878)
14. Erbkam, H. W., Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation (Hamburg u. Gotha 1848)
15. Friedmann, R., Über Thomas Müntzer: MIOG 47 (1933)
16. Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, hg. von der Konferenz der süddeutschen Mennoniten e. V. (Ludwigshafen 1925)
17. Geiser, S., Die Taufgesinnten-Gemeinden. Eine kurzgefaßte Darstellung der wichtigsten Ereignisse des Täufertums, hg. im Auftrag der Konferenz der Altevangelischen Taufgesinnten-Gemeinden (Mennoniten) der Schweiz (Karlsruhe 1932)
18. Händiges, E., Die Lehre der Mennoniten in Geschichte und Gegenwart (Kaiserslautern 1921)
19. Heberle, U., Die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz: Jb. f. Th. 3 (1858)
20. Hege, Chr., Die Täufer in der Kurpfalz. Ein Beitrag zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte (Frankfurt a. M. 1908)
21. Ders., Neuere Urteile der Historiker. Wendung in der Beurteilung der Täufer: Menn. Gesch. Bll. 2 (1937)
22. Ders., König Ferdinand und die Täuferverfolgung: Menn. Gesch. Bll. 2 (1937)
23. Ders., Pilgram Marbeck und die oberdeutschen Taufgesinnten: ARG 37 (1940)
24. Heyer, Fr., Der Kirchenbegriff der Schwärmer (Leipzig 1939), Rez.: Chr. Neff: Mennon. Gesch. Bll. 5 (1940), G. Ritter: ARG 38 (1941)
25. Hirzel, St., Heimliche Kirche. Ketzlerchronik aus den Tagen der Reformation (Hamburg 1952)
26. Hochhuth, K. W. H., Mittheilungen aus der protestantischen Secten-Geschichte in der hessischen Kirche: Zs. f. d. hist. Theol. (1858/60)
27. Hoffmann, H., Reformation und Gewissensfreiheit: ARG 37 (1940)
28. Holl, K., Luther und die Schwärmer. Ges. Aufs. zur KiG I: Luther (4. u. 5. Aufl. Tübingen 1927)
29. Horsch, J., The Faith of the Swiss Brethren: Mennon. Quart. Rev. IV/V (1930/31)
30. Ders., The Rise and early History of the Swiss Brethren Church: Mennon. Quart. Rev. VI (1932)
31. Ders., The struggle between Zwingli and the Swiss Brethren in Zurich: Mennon. Quart. Rev. VII (1933)
32. Hruby, F., Die Wiedertäufer in Mähren: ARG 30/32 (1933/35); sep. (1935)
33. Hulshof, A., Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg 1525—1557, Diss. theol. Amsterdam (Amsterdam 1905)
34. Joachimsen, P., Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. Aus dem Nachlaß in vollst. Fassung hg. von O. Schottenloher (München 1951)
35. Keller, L., Ein Apostel der Wiedertäufer (Leipzig 1882)
36. Ders., Die Reformation und die älteren Reformparteien (Leipzig 1885)

37. Ders., Zur Geschichte der alt evangelischen Gemeinden (Berlin 1887)
38. Köhler, W., Reformation und Ketzerprozeß (Tübingen 1901)
39. Ders., Die Zürcher Täufer: Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten (Ludwigshafen 1925)
40. Ders., Die Verantwortung im Täufertum des 16. Jahrhunderts: Mennonit. Gesch. Bl. 5 (1940)
41. Ders., Das Täufertum in der neueren kirchenhistorischen Forschung: ARG 37/41 (1940/48)
42. Kühler, W. J., Geschiedenis der Nederlandschen Doopsgezinden in de zestiende eeuw (Haarlem 1932)
43. zur Linden, O., Melchior Hofmann, ein Profet der Wiedertäufer (Haarlem 1885)
44. Littell, F. H., The Anabaptist View of the Church. An Introduction to Sectarian Protestantism. Studies in Church History Vol. VIII. American Society of Church History (New York 1952). Rez.: H. Bornkamm: ARG 46 (1955)
45. Lohmann, A., Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers. Beitr. zur Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance 47 (Leipzig-Berlin 1931)
46. Loserth, J., Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrh.: Arch. f. oesterr. Gesch. 81 (1895)
47. Ders., Studien zu Pilgram Marbeck: Gedenkschrift zum 400jähr. Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten (Ludwigshafen 1925)
48. Lüdemann, H., Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Princip (Bern 1896)
49. Müller, L., Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer, Diss. phil. Leipzig. Schr. Ver. Ref. Gesch. 142 (Leipzig 1927)
50. Muralt, L. v., Zum Problem: Reformation und Täufertum: Zwingliana, Beitr. zur Gesch. Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz, hg. vom Zwingliverein Band VI, Heft 2 (1934)
51. Ders., Konrad Grebel als Student in Paris: Zürich. Taschenb. (1937)
52. Ders., Glaube und Lehre der Schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit: 101. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich (1938)
53. Neff, Chr., Konrad Grebel, Sein Leben und Wirken: Gedenkschrift zum 400jähr. Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten (Ludwigshafen 1925)
54. Nestler, H., Die Wiedertäuferbewegung in Regensburg (Regensburg 1926)
55. Neuser, W., Hans Hut, Leben und Wirken bis zum Nikolsburger Religionsgespräch (Berlin 1913)
56. Ritschl, A., Die Geschichte des Pietismus I (Bonn 1880)
57. Ders., Wiedertäufer und Franziskaner: ZKiRecht (1883)
58. Ritter, G., Das 16. Jahrhundert als weltgeschichtliche Epoche: ARG 35 (1938)
59. Ders., Luthertum, katholisches und humanistisches Weltbild: Zeitwende 18 (1946)
60. Ders., Luther, Gestalt und Tat (1947, München)
61. Ders., Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert. Die kirchlichen und staatlichen Wandlungen im Zeitalter der Reformation und der Glaubenskämpfe (Berlin 1950)
62. Roth, F., Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben, II: Zur Lebensgeschichte Eitelhans Langenmantels von Augsburg: Zs. d. Hist. Vereins f. Schwaben und Neuburg 27 (1900)
63. Sachse, K., Dr. Balthasar Hubmaier als Theologe (Berlin 1914)

64. Schiff, O., Thomas Münzer als Prediger in Halle: ARG 23 (1926)
65. Schubert, H. v., Revolution und Reformation im 16. Jahrhundert (Tübingen 1927)
66. Simon, K., Die Zürcher Täufer und der Hofgoldschmied Kardinal Albrechts: Zwingliana Band VI, Heft 1 (1934)
67. Smithson, R. J., The Anabaptists (London 1935)
68. Sohm, W., Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526—1555 (Marburg 1915)
69. Teufel, E., Täuferium und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung: Theol. Rundsch. 13/20 (1941/52)
70. Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Ges. Schriften I. Band (³1923, Tübingen)
71. Ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (⁴1925)
72. Unruh, B., Die Revolution und das Täuferium: Gedenkschrift zum 400jähr. Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten (Ludwigshafen 1925)
73. Vittali, O. E., Die Theologie des Wiedertäufers Hans Denck. Diss. phil. (Offenburg 1933)
74. Wappler, P., Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melanchthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit (Leipzig 1908)
75. Wappler, P., Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, Reformationsgeschichtl. Studien und Texte Heft 13 und 14 (Münster 1910)
76. Ders., Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526—1584, Erster Teil (Jena 1913)
77. Winter, V. A., Geschichte der bayerischen Wiedertäufer im sechszehnten Jahrhundert (München 1809)
78. Wiswedel, W., Bilder und Führergestalten aus dem Täuferium I (Kassel 1928) II (ebd. 1930) III (ebd. 1952)
79. Ders., War Thomas Münzer wirklich der Urheber der großen Taufbewegung?: Mühlh. Gesch. 30 (1929/30)
80. Ders., Die Testamentserläuterung. Ein Beitrag zur Täufergeschichte: Bll. f. württ. KiG 41 (1937)
81. Ders., Balthasar Hubmaier, der Vorkämpfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit (Kassel 1939)
82. Ders., Das Schulwesen der Huterischen Brüder in Mähren: ARG 37 (1940)
83. Ders., Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken: ARG 40/41 (1943/48)
84. Wunsch, G., Evangelische Ethik des Politischen (Tübingen 1936)
85. Yoder, E., Conrad Grebel as a Humanist: Mennon. Quart. Rev. X (1936)
86. Zeeden, E. W., Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums I (Freiburg/Br. 1950)
87. Ders., Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Die Rolle der Konfessionen in der allg. Geschichte des Zeitalters: GWU 8 (1954)

Nachtrag zum Literaturverzeichnis

Quellen zur Geschichte der Täufer VII. u. VIII. Bd: Elsaß I. u. II. Teil: Stadt Straßburg 1522—1532; Stadt Straßburg 1533—1535; hrs. v. M. Krebs und H. G. Rott. Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XXVI u. XXVII (Gütersloh 1959 u. 1960)

- Quellen zur Geschichte der Täufer X. Bd: Bibliographie des Täuferturns 1520—1630, hrs. v. H. J. Hillerbrand. Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XXX (Gütersloh 1962)
- Quellen zur Geschichte der Täufer XI. Bd: Österreich, I. Teil. Mit Benutzung der von † P. Dedic gesammelten Texte bearbeitet von Grete Mecenseffy. Quellen und Forschungen zur Reformationsgesch. Bd. XXXI (Gütersloh 1964)
- Cl. Bauman, Gewaltlosigkeit im Täuferturn. Eine Untersuchung zur theologischen Ethik im Oberdeutschen Täuferturn der Reformationszeit. Diss. Bonn (1961)
- W. Bellardi, Die Geschichte der «christlichen Gemeinschaft» in Straßburg 1546—1550 (Straßburg 1930)
- H. S. Bender, The anabaptists and religious liberty in the 16. cent.: ARG 44 (1953)
- H. S. Bender, The Pacifism of the 16. cent. Anabaptists: Church History 24 (1955)
- H. S. Bender, Walking in the Resurrection: The Anabaptist Doctrine of Regeneration and Discipleship: Menn. Qu. Rev. 35 (1961)
- T. Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 1521—1528. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico Ecclesiastica Upsaliensia 3 (Kassel 1961)
- Esther Berkeley, The Anabaptist Concept of Agape. Thesis Columbia Univ. New York (1956)
- F. Blanke, Zollikon 1525, die Entstehung der ältesten Täufergemeinde: Theol. Zeitschr. 8 (1952). Sep. u. d. T: Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zürich 1955)
- F. Blanke, Die Vorstufen des Täuferturns in Zürich 1523—1525: Mennonit. Geschichtsblätter 10 (1953)
- F. Blanke, Täuferturn und Reformation: Reformatio 6 (1957)
- G. Bossert, Die Wiedertäufer in Oberschwaben: Blätter f. Württ. KiG III (1888)
- G. Bossert, Die Täufer in Rottenburg und Horb nach Sattlers Tod: Blätter f. Württ. KiG (1892)
- G. Bossert d. J., Michael Sattler: Mennonit. Geschichtsblätter 14 (1957)
- A. W. Dirrim, The Hessian Anabaptists; backgrounds and development to 1540. Diss. Indiana Univ. (1959)
- Ph. Dollinger, La tolérance à Strasbourg au XVI^e siècle: Hommage à Lucien Febvre (1954)
- E. Elliger, Thomas Müntzer. Erkenntnis u. Glaube 16 (Berlin 1960)
- H. Fast, Die Bedeutung der Gemeinde für die Täufer: Der Mennonit 13 (1956)
- H. Fast, The dependence of the first Anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli: Menn. Qu. Rev. 30 (1956)
- W. Fellmann, Die Berufe der badischen und pfälzischen Täufer: Der Mennonit 7 (1954)
- R. Friedmann, The Christian Communism of the Hutterite Brethren: ARG 46 (1955)
- J. L. Garret, The Nature of the Church according to the Radical Continental Reformation: Menn. Qu. Rev. 32 (1958)
- H. Goebke, Neue Forschungen über Thomas Müntzer bis zum Jahre 1520. Seine Abstammung und die Wurzeln seiner religiösen, politischen und sozialen Ziele: Harz-Zeitschr. 9 (1957)
- J. F. G. Goeters, Ludwig Häzter (ca. 1500—1529); Spiritualist und Anti-

- trinitarier; eine Randfigur der frühen Täuferbewegung. Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte 25 (Gütersloh 1957)
- Gerh. Greulich, Das Religionsgespräch mit den Täufern zu Frankenthal 1571. Diss. Heidelberg (1953)
- E. F. P. G ü s s, Die kurpfälzische Regierung und das Täuferum bis zum Dreißigjährigen Krieg. Diss. phil. Freiburg/Br. 1959 (Stuttgart 1960)
- H. J. Hillerbrand, Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferums. Diss. Erlangen 1957. Beihh. d. Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. 7 (Leiden 1962)
- H. J. Hillerbrand, Anabaptism and the Reformation: Church History 29 (1960)
- J. H o r s c h, Strasburg, a Swiss Brethren Center: Menn. Qu. Rev. 13 (1939)
- J. J. Kiwiet, The Life of Hans Denck 1500—1527: Menn. Qu. Rev. 31 (1957)
- J. J. Kiwiet, The Theology of Hans Denck: Menn. Qu. Rev. 31 (1957)
- J. J. Kiwiet, Die Theologie Deutsch und ihre Bedeutung während der Zeit der Reformation: Menn. Geschichtsblätter 15 (1958)
- Walter Klaassen, The Anabaptist View of Word, Spirit and Scripture. Diss. Oxford Univ. (1960)
- Walter Klaassen, Hans Hut and Thomas Muntzer: The Baptist Quarterley 19 (1962)
- Herb. C. Klassen, Ambr. Spittelmayer. His Life and Teachings: Menn. Qu. Rev. 32 (1958)
- Herb. C. Klassen, Some Aspects of the Teachings of Hans Hut. Thesis Univ. of British Columbia (1958)
- Herb. C. Klassen, The Life and Teachings of Hans Hut: Menn. Qu. Rev. 23 (1959)
- E. K r a j e w s k i, Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz. Über die Anfänge der Täuferbewegung und des Freikirchentums in der Reformationszeit (Kassel 1958)
- M. K r e b s, Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer am Oberrhein: Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins 83 (1931), 100 (1952), 103 (1955)
- R. K r e i d e r, Anabaptism and Humanism: An inquiry into the relationship of humanism to the evangelical Anabaptists: Menn. Qu. Rev. 26 (1952)
- R. K r e i d e r, The Anabaptists and the civil authorities of Strasbourg 1525—1557 Church History 24 (1955)
- J. L e c l e r, Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme, Bd I: Ambiguïté de l'Anabaptisme (S. 201—227) (Paris 1955)
- F. H. L i t t e l l, Landgraf Philipp und die Toleranz. Ein christlicher Fürst, der linke Flügel der Reformation und der christliche Primitivismus (Bad Nauheim 1957)
- F. H. L i t t e l l, The Anabaptists View of the Church, 2. Aufl. (Boston 1958)
- G. M e c e n s e f f y, Das Verständnis der Taufe bei den süddeutschen Täufern: Festschr. f. Karl Barth (Zollikon-Zürich 1956)
- The Mennonite Encyclopædia, 4 Bde (Scottsdale Penns. 1955—1959)
- A. M e t t l e r, Konrad Grebel und die Anfänge des Täuferums: Kirchenblatt f. die ref. Schweiz 114 (1958)
- Paul M. M i l l e r, Worship among the early Anabaptists: Menn. Qu. Rev. 30 (1956)
- J. A. M o o r e, Der starke Jörg (Jörg Blaurock) (Kassel 1955)
- Gerh. N e u m a n n, Predigt und Predigerstand in den Täuferdiskussionen der Reformationszeit: Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. 10 (1958)
- Gerh. N e u m a n n, Eschatologische und chiliastische Gedanken in der Reformationszeit, besonders bei den Täufern: Die Welt als Gesch. 19 (1959)

- J. W. Nickel, *An analytical Approach to Mennonite Ethics*. Diss. The Iliff School of Theology (Denver Colorado 1959)
- J. S. Oyer, *Anabaptism in Central Germany*: Menn. Qu. Rev. 35 (1961)
- P. Peachy, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. Eine religions-soziologische Untersuchung*. Schriftenreihe d. Mennonit. Gesch.-Vereins 4 (Karlsruhe 1954)
- P. Peachy, *Anabaptism and Church Organisation*: Menn. Qu. Rev. 30 (1956)
- Victor J. Peters, *A History of the Hutterian Brethren 1528—1558*. Diss. Göttingen (1960)
- The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, hrs. v. G. F. Hershberger (Scottsdale 1957)
- R. Rican, *Das Reich Gottes in den Böhmischen Ländern* (Stuttgart 1957)
- F. Rödel, *Die anarchischen Tendenzen bei den Wiedertäufern des Reformationszeitalters. Dargestellt aufgrund ihrer Obrigkeitsanschauung*. Diss. phil. Erlangen (1950 Ms.)
- Fr. Roth, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben, III: Der Höhepunkt der Bewegung in Augsburg und der Niedergang im Jahre 1528: Zeitschr. d. Hist. Ver. f. Schwaben u. Neuburg* 28 (1901)
- W. Schäufele, *Das missionarische Bewußtsein der Täufer; Strukturformen der Ausbreitung der Bewegung*. Heidelberg (1962)
- Harold Schultz, *The Baptist Contribution to the Principle of the Separation of Church and State 1525—1636*. Thesis Univ. of Michigan (1954)
- E. Stauffer, *Martyrertheologie und Täuferbewegung*: Zeitschr. f. Kirchengesch. 52 (1953)
- E. Teufel, *Religiöse Nebenströmungen der Reformation. Wiedertäufer und Schwendkfelder in der Reichsstadt Schwäbisch-Gmünd und im Remstal* (Stuttgart 1946)
- A. P. Toews, *The Problem of Mennonite Ethics*. Diss. Concordia Theol. Seminary St. Louis Missouri (1960)
- Ruth Weiss, *Die Herkunft der osthessischen Täufer*: ARG 50 (1959)
- Ruth Weiss, *Herkunft und Sozialanschauung der Täufergemeinde im westlichen Hessen*: ARG 52 (1961)
- R. Weiss, *Herkunft und Sozialanschauung der Täufergemeinde im östlichen Hessen*: ARG 53 (1962)
- Fr. Wendel, *L'Eglise de Strasbourg. Sa Constitution et son Organisation 1532—1535* (Paris 1942)
- J. C. Wenger, *The Biblicism of the Anabaptists: Recovery of the Anabaptist Vision*, Festschr. f. H. S. Bender (Scottsdale 1957)
- G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia Pa. 1962)
- W. Wiswedel, *Zum Problem «inneres und äußeres Wort» bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*: ARG 46 (1955)
- F. J. Wray, *History in the Eyes of the Sixteenth Century Anabaptists*. Diss. Yale (1953)
- W. H. Wright, *The Views of Baptism of Certain leading Biblical Anabaptists 1524—1614*. Diss. Northern Baptis Theol. Seminary Chicago (1957)
- J. H. Yoder, *Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz 1523—1538*. Diss. Basel 1957 (Karlsruhe 1962)
- J. H. Yoder, *The Frankenthal Disputation*: Menn. Qu. Rev. 36 (1962)
- G. Zschäbitz, *Die revolutionären Potenzen der mitteldeutschen Täuferbewegung in den Jahren nach dem Bauernkrieg*. Diss. Leipzig (1956)
- G. Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg* (Berlin 1958)

VORWORT

Die Drucklegung der vorliegenden Arbeit, einer Freiburger philosophischen Dissertation, wurde nach der Promotion der Verfasserin im Februar 1956 sogleich ins Auge gefaßt, verzögerte sich aber mehrfach aus verschiedenen Gründen. Diese lagen zum größten Teil in der Ungunst der Zeit, weil der benötigte Druckzuschuß damals nicht aufzutreiben war. Als dem Vorstand der Gesellschaft für die Herausgabe des Corpus Catholicorum die Arbeit vor nicht allzulanger Zeit vorgelegt wurde, entschloß sich dieser nach eingehender Prüfung des Manuskripts zu dessen Veröffentlichung in den „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten“. Angesichts der inzwischen kräftig vorangeschrittenen Täuferforschung mußte sehr sorgfältig überlegt werden, ob die Publikation wünschbar und zu rechtfertigen sei. Eigenart und Ergebnisse der Studie gaben schließlich den Ausschlag für die Veröffentlichung: sie bietet, auf der wichtigen Quellengruppe der Prozeßakten basierend, einen verhältnismäßig weiten, reichen und zusammenfassenden Überblick über das Täufertum unter kulturhistorischer und frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive; auch scheint sie, unterstützt von einer flüssigen Darstellungsweise, für eine Einführung in den komplexen Bereich der Täufergeschichte ebenso geeignet wie als Ausgangspunkt für weiterführende Forschungen und Darstellungen nützlich zu sein — zumal die seitherige Forschung die Ergebnisse der Studie nicht umgeworfen, sondern im großen und ganzen wohl eher bestätigt hat. Auch die systematische und geographisch differenzierende tabellarische Übersicht über die in den Verhören angeführten Bibelstellen im Anhang wird als Arbeitsinstrument u. U. manchen Dienst leisten können. Im übrigen sei für die Zielsetzung der Arbeit und die Editionsfrage zur Zeit ihrer Entstehung auf die Einleitung der Autorin verwiesen.

Da infolge starker Belastung in ihrem derzeitigen beruflichen Bereich Frau Dr. Bernhofer-Pippert selbst eine letzte Revision für den Druck nicht vornehmen konnte, ist es dem Unterzeichneten ein Anliegen, Frau Dr. Andrea Körsgen-Wiedeburg, Akademische Rätin am Historischen Seminar der Universität Tübingen, auch zugleich im Namen der Verfasserin und des Vorstands der Gesellschaft für die Herausgabe des Corpus Catholicorum dafür zu danken, daß sie den Text für den Druck durchgesehen und An-

merkungen und Literaturverzeichnis vorsichtig ergänzt hat. Ihre Zusätze sind durch eckige Klammern ([]) gekennzeichnet. Über ihren Anteil an der Arbeit in ihrer jetzigen Gestalt unterrichtet das Nachwort. Das Register fertigten die Herren Dr. Jürgen Bücking und Dr. Hansgeorg Molitor.

Ernst Walter Zeeden

Tübingen, den 1. März 1966

EINLEITUNG

Seit einer Reihe von Jahren bereits ist das Täuferturn in starkem Maße Gegenstand der historischen Forschung. Nachdem die Bewegung nicht mehr ausschließlich mit kirchlichen Maßstäben gemessen, sie auch nicht nur in Verbindung mit dem Wiedertäuferreich zu Münster gesehen wurde, gewann sie für die Profanhistorie rasch an Bedeutung. Anlaß dazu gab besonders die im Jahre 1930 innerhalb der Reihe „Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte“ vom Verein für Reformationgeschichte begonnene Herausgabe der „Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer“, nach dem Krieg auf Wunsch des Mennonitischen Geschichtsvereins in „Quellen zur Geschichte der Täufer“ umbenannt.

Insgesamt erschienen bis jetzt fünf Bände. Sie umfassen die Akten des ehemaligen Herzogtums Württemberg und der Markgrafschaft Brandenburg, die des heutigen Landes Baden, der linksrheinischen Pfalz sowie einiger ehemaliger Reichsstädte, heute zu Bayern zählend. Darüber hinaus wurden unter dem Titel „Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter“ Bekenntnisschriften und Rechenschaft mährischer Täufer herausgegeben¹. Zu diesen Publikationen traten zwei weitere in anderen Reihen: die Züricher Quellen und die hessischen Täuferakten.

Nur drei dieser Veröffentlichungen erschienen vor dem Krieg, die übrigen in rascher Aufeinanderfolge — dank der finanziellen Unterstützung durch amerikanische Mennoniten — nach 1951. Für die Folgezeit² ist zunächst eine Ergänzung der großen Bekenntnisschriften oberdeutscher Täufer vorgesehen sowie die Edition der noch ausstehenden württembergischen Akten (Hohenlohe, schwäbische Reichsstädte, kleine Herrschaften).

Weiterhin sollen in den nächsten Jahren die Täuferquellen Österreichs und die des Elsaß in Druck gegeben werden. Die baldige Fortsetzung der Publikationen bayrischer Akten wäre ebenfalls sehr wünschenswert. Überaus empfindlich macht sich vor allem bemerkbar, daß das Herzogtum noch völlig aussteht.

¹ Hrsg. v. L. Müller (1938).

² Näheres vgl. Quellen zur Gesch. d. Täufer IV, Baden und Pfalz (1951) Geleitwort. — [Über die mittlerweile herausgekommenen Täufer-Akten der Stadt Straßburg s. das Nachwort.]

Um dennoch ein möglichst vollständiges Bild des ober- und mitteldeutschen Täufertums zu erhalten, wurden außer den vom Verein für Reformationsgeschichte herausgegebenen Akten sowie den Urkunden Zürichs und Hessens noch einige andere Veröffentlichungen hinzugezogen. Es sind dies die von P. WAPPLER³, G. BERBIG⁴ und Chr. MEYER⁵ publizierten Quellen.

Mit diesen Aktensammlungen bietet sich eine fast unübersehbare Fülle urkundlichen Materials an, interessant sowohl für den Theologen als auch für den Historiker, den Soziologen, Philologen und Kulturhistoriker.

Den zahlreichen verschiedenen Quellengattungen wurden für die vorliegende Arbeit die Verhörsakten entnommen. Sie setzen sich vorwiegend aus den Verhörprotokollen zusammen, enthalten daneben aber auch Briefe und Berichte — von obrigkeitlicher wie von täuferischer Seite — die Auskunft über stattgefundene Vernehmungen geben. Auch die in den Züricher Akten vorhandenen „Nachgänge“, Aussagen von Nichttäufern, die mit den Brüdern in Berührung gekommen waren, wurden ausgewertet. Als einzige Quelle, die in keinerlei Beziehung zu einem Verhör steht, fand das Schreiben Konrad Grebels und seiner Glaubensgenossen an Thomas Münzer Berücksichtigung. Es ist für das Verständnis und die Beurteilung einer großen Täufergruppe unentbehrlich. Nicht bearbeitet wurden die Aussagen jener Außenseiter, welche das strenge Täufertum nicht zu den Seinen zählte: die Aussagen Augustin Baders und seiner Anhänger, die der „Uttenreuther Träumer“ und der „Blutsfreunde aus der Wiedertaufe“.

Zeitlich umfaßt die Arbeit das Täufertum des 16. Jahrhunderts. Nur einige wenige Verhöre tragen ein späteres Datum. Die benutzten Aktensammlungen schließen größtenteils mit der Jahrhundertwende ab. Einmal hatte zu Beginn des neuen Säkulums die Bewegung fast überall in Ober- und Mitteldeutschland ihren Niedergang gefunden, zum anderen war das Täufertum, das sich nach dem Dreißigjährigen Krieg ausbreitete, durch wesentlich andere Merkmale gekennzeichnet.

Die Verhörsakten aber zur Grundlage einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, setzt voraus, sie als gültige Quelle anzu-

³ Im Anhang seiner Darstellungen Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung (1910) und Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526—1584 (1913).

⁴ Im Anhang seiner Abhandlung Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i. Fr. i. J. 1527/28, DZKiR (1903).

⁵ Es handelt sich um die Urgichten des Hans Hut im Anhang seines Aufsatzes Zur Gesch. d. Wiedertäufer in Oberschwaben, 1. Die Anfänge des Wiedertäuferthums in Augsburg, Zs. d. Hist. Vereins f. Schwaben u. Neuburg (1874).

sehen, sowohl den verhörten Täufern als auch den Inquisitoren Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit zuzubilligen. Von maßgeblicher Seite ist mehrfach zu größter Vorsicht bei der Benutzung dieser Akten geraten worden⁶. Sie ist in der Tat erforderlich. Sehr rasch jedoch zeigt es sich, daß im großen und ganzen beide Parteien als glaubwürdig gelten können. Die wenigen Ausnahmen — ob unwahre Äußerungen der Täufer oder unzutreffende Aufzeichnungen der Obrigkeiten — sind durch Vergleiche schnell und sicher herauszufinden. Die Glaubwürdigkeit der Verhörsakten darf also nicht schlechthin angezweifelt werden. Sogar baptistische Kreise sehen die Gerichtsprotokolle als maßgebliche Quelle an und ziehen sie den Schriften und Traktaten lutherischer Zeitgenossen vor⁷. Umgekehrt muß auch den Aussagen selbst Glauben geschenkt werden. Eberhard TEUFEL setzt sich energisch dafür ein: Wird die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Täufer verneint, „dann hört allerdings jede Täuferforschung auf und die Sammlung der Täufer-Urkunden, so schön und hoffnungsvoll begonnen, kann als zwecklos unterbleiben“⁸.

Nur selten bot sich den Brüdern in der sofort einsetzenden Verfolgung Gelegenheit, ihre Glaubensanschauungen zusammenhängend aufzuzeichnen, ihr Vorhaben ausreichend zu motivieren. Die Verhörsakten sind deshalb umso bedeutsamer. Sie liefern zwar nur winzige Bausteine, diese jedoch in einer solchen Vielzahl, daß sie dennoch ein anschauliches Bild ermöglichen. So stützt sich die vorliegende Arbeit auf rund 400 Aktenstücke und weit über 1200 Aussagen, in den Anmerkungen mit Seite und Zeile gekennzeichnet. Gerade die Vielfalt der Äußerungen offenbart, in welchem Umfang die Lehre der verschiedenen Täuferführer sich ausbreitete, wie sie abgeändert wurde oder sich mit dem Glaubensgut anderer täuferischer Kreise und reformatorischer Strömungen vermischte.

Es soll jedoch keine umfassende „Dogmatik“ der Täufer geboten werden. Die Auswertung der Akten nach dieser Seite hin bleibt wohl den Theologen überlassen. Doch sind Glaube und Lehre so weit berücksichtigt worden, wie sie in den Aussagen ihren breiten Niederschlag gefunden haben. Die Untersuchung will jene Glau-

⁶ Vgl. H. Clauss, Rez. Quellen zur Gesch. d. Wiedertäufer II, ZBLG 7 (1934); L. v. Muralt, Zum Problem: Ref. und Täuferum, Zwingliana VI (1934—1938); W. Köhler, Das Täuferum in der neueren kirchenhist. Forschung I, ARG 37 (1940); ders., Die Verantwortung im Täuferum des 16. Jahrh., Mennonit. Gesch. Bll. 5 (1940).

⁷ Vgl. W. Wiswedel, Bilder und Führungsgestalten aus dem Täuferum I (1928), S. 111 f.

⁸ Täuferum und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung V, Theol. Rundsch. 14 (1942).

bensartikel aufzeigen, die auch dem einfachen, im entlegenen Dorf wohnenden Täufer bekannt waren, will anhand der zahlreichen Stellungnahmen gemeinsame Züge und besondere Eigenarten in der Lehre der täuferischen Gruppen herausstellen. Sie möchte weiterhin Einblick in das Denken und Fühlen, das Tun und Lassen des einfachen Bruders wie des umherziehenden Predigers bieten.

EINFÜHRUNG

ÜBERBLICK ÜBER DEN VERLAUF DER BEWEGUNG¹

Die Täuferbewegung in Zürich

Seitdem die Forschung begonnen hat, sich den „Stiefkindern der Reformation“², den Täufern, näher zuzuwenden, hat sie den Züricher Taufgesinnten besonders starkes Interesse entgegengebracht. War es doch in Zürich, wo die Anhänger der neuen Bewegung sich erstmalig zu einer festen Gemeinschaft zusammenschlossen, wo die erste Erwachsenentaufe vollzogen wurde. Die Züricher Täufergemeinde ist die älteste ihrer Art. Der chronologische Vergleich aller hier bearbeiteten Akten läßt diese zeitliche Vorrangstellung sehr deutlich werden: während in den übrigen Territorien die ersten Verhöre frühestens in den Jahren 1527 und 1528 stattfanden, nahm die Züricher Obrigkeit bereits 1525 und 1526 zahlreiche Vernehmungen vor.

Dieser Umstand der Priorität jedoch war es nicht allein, der die Forschung auf die Züricher Täuferbewegung hinlenkte; die Frage, welche Faktoren an ihrer Entstehung teilhatten, schien ihr nicht minder wichtig.

In den Mittelpunkt einer solchen Untersuchung mußte das Verhältnis der Züricher Brüder zu den Zwickauer Propheten und den Wittenberger Schwarmgeistern rücken. Wenn auch in Zürich die erste organisierte Täufergemeinde entstand, zum erstenmal die Erwachsenentaufe praktiziert wurde, so fehlte es doch nicht an Einflüssen, die von außen her eindrangten. Es waren vor allem Karlstadt und Münzer, die für die Züricher Bewegung Bedeutung erlangten. Seit der Kontroverse zwischen Ernst Troeltsch und Karl Holl ist in zahlreichen Arbeiten Klarheit über die Zusammenhänge

¹ An Hand von Akten und Literatur.

² H. v. Schubert, vgl. TA Zürich S. V.

geschaffen worden. Letztlich ging es dabei um das Problem, wo die Anfänge des Täufern zu suchen sind.

Ernst Troeltsch, der lediglich Zürich als Ausgangspunkt der Bewegung ansah³, wurde von Holl vorgeworfen, er habe „alle geschichtlichen Zusammenhänge zerrissen“. Das Züricher Täufern rücke bei ihm an die Spitze, „wie wenn es rein aus sich selbst entstanden wäre“⁴. Holl seinerseits wollte die Geschichte der Täuferbewegung mit den Wittenberger Schwarmgeistern begonnen wissen. Beide Thesen haben der weiteren Forschung nicht standhalten können⁵.

Richtig ist, daß zwischen den Züricher Brüdern und den mitteldeutschen Schwärmern Zusammenhänge vorhanden waren⁶, daß vor allem Münzer einen starken Einfluß auf die Züricher Taufgesinnten ausübte. Somit hat also „Autochthonie im Sinne einer reinen Bodenständigkeit“ nicht existiert⁷. Die Züricher Bewegung bestand jedoch schon vor dem Eindringen jener Einflüsse. Zwar lehnten die Zwickauer Propheten die Kindertaufe zeitlich vor den oberdeutschen Täufern ab, dürfen aber dennoch nicht als die Urheber der an der Wirkungsstätte Zwinglis sich konsolidierenden Taufgesinnten-Gemeinde angesehen werden. Auch späterhin bewahrten sich die Züricher Brüder Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Der Brief, den sie im September des Jahres 1524 an Thomas Münzer schrieben — er ist das älteste erhaltene täuferische Glaubensbekenntnis — ist dafür ein vortreffliches Beweisstück⁸. Dieses Schreiben nennt Münzer zwar den „warhaftigen und getrüwen ver-

³ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen (1912) 812 ff., 862 ff.

⁴ K. Holl, Luther und die Schwärmer. Ges. Aufs. zur Kirchengesch. I. Luther (4, 5/1927) 424.

⁵ Vgl. W. Köhler, Die Zürcher Täufer, Gedenkschr. zum 400jähr. Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten (1925); W. Wiswedel, Thomas Münzer und die „Zwickauer Propheten“, Bilder und Führergestalten aus dem Täufern I (1928); ders., War Thomas Münzer wirklich der Urheber der großen Taufbewegung? Mühlh. Gesch. 30 (1929/30); R. J. Smithson, The Anabaptists (1935); G. Wünsch, Evang. Ethik des Politischen (1936); L. v. Muralt, Glaube und Lehre der Schweizerischen Wiedertäufer in der Ref. Zeit (1938); Neff/Hege, Münzer: ML III (1938 ff.); W. Köhler, Das Täufern in der neueren kirchenhist. Forschung I: ARG 37 (1940); [ferner F. Blanke, Die Vorstufen des Täufern in Zürich 1523—1525: Mennonit. Gesch.-Blätter 10 (1953)].

⁶ Zu der gegenteiligen Auffassung von E. H. Correll, Das schweizerische Täufermennonitentum (1925) nahm W. Köhler Stellung, Zürcher Täufer 49 Anm. 1.

⁷ W. Köhler, Zürcher Täufer 49.

⁸ TA Zürich 13 ff.

kündiger deß evangelii“ und den „lieben mitbruoder in Christo“⁹, doch hebt es gleichzeitig die vorhandenen Gegensätze zwischen den Zürichern und Münzer klar und unmißverständlich hervor. Hier wird offensichtlich, daß Konrad Grebel, der Führer der jungen Bewegung¹⁰, und seine Glaubensgenossen die neue Lehre allein auf die Schrift gegründet wissen wollten, daß ihr Täufern strengere Biblizismus war. Demgegenüber vertraten die Zwickauer Schwärmer einen Spiritualismus, der den Zürichern in dieser Form fremd war. Auch lehnten die Zwickauer die Kindertaufe zwar ab, vollzogen jedoch nicht die Erwachsenentaufe. Somit können sie nur mit Einschränkung an den Beginn der Täuferbewegung gesetzt werden¹¹.

Außer Konrad Grebel zählt das Kollektivschreiben an Thomas Münzer noch einige andere Täufer als Verfasser namentlich auf¹²: Andreas Castelberger, Felix Manz, Hans Oggenfuß, Bartholomäus Pur, Heinrich Aberli, Johannes Brötli und Hans Huiuf, der das Bindeglied zu Münzer war¹³. Werden darüber hinaus noch Wilhelm Reublin, Simon Stumpf und Jörg Blaurock berücksichtigt, so sind die wichtigsten der um die Gemeindebildung bemühten Brüder genannt¹⁴.

Durch Michael Sattler, Balthasar Hubmaier und Ludwig Hätzer, die nach Zürich kamen und sich ihnen anschlossen, erfuhr die Gruppe wertvolle Verstärkung; als Fremde wurden diese jedoch schon nach kurzem Aufenthalt wieder aus der Stadt ausgewiesen¹⁵. Sie wandten sich nach Süddeutschland.

Die Bemühungen der Züricher Täufer um die Aufrichtung der neuen Gemeinschaft setzten bereits im Jahre 1523 ein. Zunächst

⁹ Ebd. 13 ob.

¹⁰ Über ihn vgl. Chr. Neff, Konrad Grebel, Sein Leben und Wirken, Gedenschr. (1925); E. Yoder, Conrad Grebel as a Humanist: Mennon. Quart. Rev. X (1936); Chr. Neff, Grebel: ML II (1937); L. v. Mural, Konrad Grebel als Student in Paris: Zürich. Taschenb. (1937); E. Teufel, Täufern und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung I: Theol. Rundsch. N.F. 13 (1941) 48 ff.; [ferner A. Mettler, Konrad Grebel und die Anfänge des Täufern: Kirchenblatt f. die ref. Schweiz 114 (1958)].

¹¹ Vgl. H. S. Bender, The Zwickau Prophets, Thomas Münzer, and the Anabaptists: Mennon. Quart. Rev. XXVII (1953).

¹² TA Zürich 19 M., 21 ob.

¹³ Vgl. O. Schiff, Thomas Münzer als Prediger in Halle: ARG 23 (1926); K. Simon, Die Züricher Täufer und der Hofgoldschmied Kardinal Albrechts: Zwingliana VI (1934—1938).

¹⁴ Näheres über diese Brüder in den betr. Artikeln des ML und bei S. Geiser, Die Taufgesinnten-Gemeinden (1931) 126 ff.; [s. auch die neueren Arbeiten von E. Krajewski, Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz (Kassel 1958) und J. A. Moore, Der starke Jörg (Kassel 1955)].

¹⁵ TA Zürich 36 ob., 74 unt., 136 unt., 197 ob.

waren zahlreiche Beziehungen zu Zwingli vorhanden¹⁶, da auch der Reformator anfangs der Kindertaufe ablehnend gegenüberstand, er ebenfalls die Durchführung des Bannes wünschte. Doch trennten sich die zunächst gemeinsam scheinenden Wege schon bald.

Gegen die von dem mennonitischen Historiker John Horsch aufgestellte These, Zwingli sei von seiner ursprünglichen Lehre abgewichen¹⁷, wandten sich Walther Köhler¹⁸ und Leonhard von Muralt¹⁹. Köhler nennt sie zwar „bestechend“, zeigt aber ihre Unhaltbarkeit auf: weder ist Zwingli seinem reformatorischen Programm untreu geworden, noch sind die Täufer von ihm abgefallen. Vielmehr waren von Anfang an Lehrgegensätze vorhanden. Somit ist des Reformators eigene Kennzeichnung der Zusammenhänge sehr treffend: „Von uns gingen sie aus, aber die Unsern waren sie nicht“²⁰.

Bei der zweiten Züricher Disputation im Oktober 1523 öffnete sich die Kluft zwischen den beiden Parteien vollends. Von nun an gingen die Brüder ihre eigenen Wege, errichteten sie ihre eigene Gemeinde. Im Januar des Jahres 1525 vollzog Konrad Grebel an Jörg Blaurock die erste Erwachsenentaufe.

Die neue Bewegung erfuhr rasch eine starke Ausbreitung. Vornehmlich in den Ämtern Zollikon und Grüningen konnten viele Anhänger gewonnen werden. Die Züricher Obrigkeit bezog jedoch sofort Stellung gegen die Täufer. Nach kurzer Zeit schon war durch ihr scharfes Vorgehen die junge Gemeinschaft ihrer Führer beraubt: Wilhelm Reublin und Andreas Castelberger wurden ausgewiesen²¹, Konrad Grebel starb vermutlich im Sommer 1526 an der Pest; an Felix Manz vollzog die Obrigkeit das erste Todesurteil: im Januar des Jahres 1527 wurde er ertränkt²². Am gleichen Tage mußte Jörg Blaurock unter Rutenstreichen die Stadt verlassen²³.

Die Verluste blieben nicht ohne Rückwirkung auf die Züricher Gemeinde. Schon nach 1533 trat in der Bewegung ein Stillstand ein. Die folgenden Jahre brachten dann den endgültigen Zusammen-

¹⁶ Ebd. Nr. 124, 198—200.

¹⁷ J. Horsch, *The Rise and early History of the Swiss Brethren Church: I. The Rise of State Church Protestantism, II. The Beginnings in Zurich: Mennon. Quart. Rev. VI (1932).*

¹⁸ W. Köhler, *Täuferum I: ARG 37 (1940) 100 ff.*

¹⁹ L. v. Muralt, *Zum Problem: Ref. und Täuferum: Zwingliana VI (1934—1938) 72 ff.*

²⁰ W. Köhler, *Zürcher Täufer 63.*

²¹ TA Zürich 36 ob.

²² Ebd. 224 ff.

²³ Ebd. 227 ff.

bruch; lediglich Überreste und kleine neue Kreise setzten die anfänglich so starke Täuferbewegung fort²⁴.

Die Täuferbewegung in Baden und der Pfalz

Wenn auch die Keimzelle des Täuferniums selbst schon so rasch zerfiel, so gingen von ihr doch kräftige Impulse aus, nahm von Zürich aus die Bewegung über die Grenzen der Schweiz hinaus ihren Lauf. Die Anhänger der in Zürich ausgebildeten Lehre nannten sich „Schweizer Brüder“ und waren besonders in Oberdeutschland stark vertreten.

In Baden und der Pfalz fand diese Richtung des Täuferniums schon sehr früh Einlaß. Durch die geographische Nähe zur Schweiz kamen zahlreiche Verbindungen zustande. Vermutlich waren es aus Zürich ausgewiesene Brüder, die überhaupt die neue Lehre in die angrenzenden süddeutschen Gebiete hineintrugen²⁵. Die im Jahre 1527 in Schleithem im Kanton Schaffhausen aufgestellten „Sieben Artikel“, die die wichtigsten Glaubenspunkte der Schweizer Brüder bekenntnisartig darlegen²⁶, prägten in starkem Maße die Haltung der Täufer. Noch im Jahre 1589 führte ein Bruder drei dieser Artikel im Verhör fast wörtlich an²⁷. Durch die Ausrichtung auf das Schleithemer Bekenntnis gewann die gesamte Bewegung rein religiösen Charakter. Wie in Zürich, so war auch in Oberdeutschland das Täufernium ernstes und stilles Bibelchristentum. Politische Ziele und soziale Reformbestrebungen lagen den Brüdern fern. Die Gemeinden duldeten keine Aufrührer²⁸.

²⁴ Vgl. E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer zur Ref. Zeit (1878) 90 f.; S. Geiser, Taufgesinnten-Gemeinden 149 f.; [s. ferner F. Blanke, Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zürich 1955)].

²⁵ Vgl. Chr. Hege, Die Täufer in der Kurpfalz (1908) 7.

²⁶ Vgl. F. Blanke, Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis: ARG 37 (1940); S. Geiser, Taufgesinnten-Gemeinden 312 ff.

²⁷ TA IV 209 f.

²⁸ Ebd. 357, 25—36. Lange Zeit hindurch stand es für die Forschung fest, daß Balthasar Hubmaier, der in den Jahren von 1521—1525 mit kurzen Unterbrechungen in Waldshut weilte, als der Verfasser der „12 Artikel“ der Bauern anzusehen sei, er sich auch direkt am Bauernkrieg beteiligt habe (1). Die Autorschaft der Artikel aber kann ihm nach heutigen Erkenntnissen nicht schlüssig nachgewiesen werden (2), ebenso wenig die aktive Teilnahme am Bauernkrieg (3). Hubmaiers Einstellung zur Obrigkeit und seine Abneigung gegenüber dem Enthusiasmus und Chiliasmus im Täufernium sprechen für seine Absonderung von der Bauernbewegung (4).

(1) Vgl. E. Teufel, Täufernium und Quäkertum II: Theol. Rundsch. N. F. 13 (1941) 122 ff.

(2) Vgl. A. Krehbiel, Bauernkrieg: ML I (1913) 138. Gegen die Ver-

Maßgeblich bestimmt wurde die Einstellung der badischen und pfälzischen Taufgesinnten durch den Einfluß zweier bedeutsamer Führer: durch Hans Denck und Michael Sattler. Durch Denck kam ein mystischer Zug in die Lehre, der aber später zugunsten des Sattlerschen strengen Biblizismus' wieder in den Hintergrund trat. Sattler hatte sich nach seiner Ausweisung aus Zürich nach Straßburg gewandt, wo er im Hause Capitos Aufnahme fand²⁹. Die Straßburger Reformatoren schätzten ihn trotz seiner abweichenden Glaubensmeinung sehr³⁰. Schon früh wurde die Stadt zu einem Hauptstützpunkt des Täufertums³¹ und zum Ausfalltor der Bewegung in die Pfalz. Im Oktober des Jahres 1526 ließ sich Hans Denck hier nieder, aus Augsburg vertrieben³². Aber auch in dieser seiner neuen Wahlheimat konnte er sich nicht lange halten, zumal vor allem Martin Butzer heftig gegen ihn agitierte. Nach kurzen Zwischenstationen in Bergzabern und Landau³³ wandte er sich im Frühjahr 1527 nach Worms, wohin ihm Ludwig Hätzer, den er in Straßburg zum Freunde gewonnen hatte, nachfolgte. Beide schufen hier gemeinsam die Prophetenübersetzung³⁴.

Es gelang ihnen, die zwei lutherischen Prediger der Stadt, Kautz und Hilarius, für ihre Lehre zu gewinnen. Kautz wurde zum Urheber turbulenter Vorgänge in Worms: Im Juni 1527 schlug er sieben Thesen an³⁵, verteilte Flugblätter und predigte an den Pfingsttagen einer großen Volksmenge³⁶.

fasserschaft Hubmaiers sprechen sich aus: H. Bö h m e r, Die Entstehung der 12 Artikel der Bauern von 1525: Bll. f. württ. KiG (1910); K. S a c h s e, Dr. Balth. Hubmaier als Theologe (1914).

(3) Vgl. A. Krehbiel 139.

(4) Vgl. J. Loserth, Hubmaier: ML II 356, 360 f.

²⁹ Vgl. A. Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg 1525 bis 1557 (1905); S. Geiser, Taufgesinnten-Gemeinden 232. [Zu Sattler s. auch Gust. Bossert, M. Sattler: Mennonit. Gesch.Blätter 14 (1957)].

³⁰ Vgl. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 8 f.

³¹ TA IV 469, 29—470, 2: „Argentoratum enim confluit omnis pessimorum nebulonum et haeticorum faex. Quorum culpa fiat ignoro; at hactenus vidimus catabaptistas in illud se tanquam asylum propipuisse.“

³² Über ihn vgl. Chr. Neff, Denck: ML I; S. Geiser, Taufgesinnten-Gemeinden 215 ff.; W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten I 137 ff.; O. E. Vittali, Die Theologie des Wiedertäufers Hans Denck. Diss. phil. Freib. (1933); E. Teufel, Täufertum und Quäkertum III: Theol. Rundsch. N. F. 13 (1941) 183 ff.; [ferner J. J. Kiwiet, The Life of H. Denck: Menn. Qu. Rev. 31 (1957) und J. J. Kiwiet, The Theology of H. Denck: ebd. 31 (1957)].

³³ TA IV 249 Nr. 228; 258, 20—21; 429 Nr. 415.

³⁴ Vgl. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 22 ff.; E. Teufel, Täufertum und Quäkertum VI: Theol. Rundsch. N. F. 15 (1943) 60 ff.

³⁵ TA IV Nr. 129.

³⁶ Ebd. Nr. 130.

Der Streit zwischen ihm und dem Wormser Klerus sowie dem Rat der Stadt zog so große Kreise, daß auch von katholischer Seite eingegriffen wurde: Johann Cochlaeus, in seiner Funktion als Berater des Mainzer Erzbischofs, wies in einem Schreiben an die Stadt darauf hin, daß die Rückkehr zum katholischen Glauben am ehesten die Ruhe in Worms wiederherstellen würde³⁷. Obwohl Kautz auf der Lehre Dencks fußte, wich er in seinen Ansichten doch beträchtlich von dieser ab; seine Thesen lassen das sehr deutlich werden³⁸. Zusammen mit Hilarius wurde er im Juli des gleichen Jahres ausgewiesen. Denk und Hätzer mußten ebenfalls die Stadt verlassen.

Nicht nur die Lehre der Schweizer Brüder und die Hans Dencks wurden für die Entwicklung des Täuferturns in Baden und der Pfalz wichtig. Wie überall in Oberdeutschland, so stellten sich auch hier alsbald die Sendboten der Huterischen Brüder ein, die Apostel jener unter dem mährischen Adel in Glaubensfreiheit lebenden blühenden Täufergemeinschaft³⁹. Seit 1535 tauchten sie Jahr für Jahr auf und gewannen viele Anhänger. Einer der bedeutendsten unter ihnen war Leonhard Dax, der von 1567—1568 in Alzey gefangengehalten wurde⁴⁰. Zahlreiche Männer und Frauen ließen sich bewegen, den Weg ins „gelobte Land“ anzutreten⁴¹, zumal zu diesem Zeitpunkt bereits viele Verbindungsfäden nach Mähren geknüpft worden waren; schon vor 1535 hatten der harten Verfolgung wegen ganze Scharen von Täufern die Heimat verlassen und sich nach Osten gewandt. Im Jahre 1528 war durch Philipp Plener, auch Weber genannt, in Rossitz in Mähren ein Bruderhof gegründet worden. Plener, in Württemberg und Hessen als Lehrer gleichermaßen bekannt wie in Baden und der Pfalz, zog von überallher die verfolgten Täufer nach sich. Schon bald sah er sich gezwungen, einen

³⁷ Vgl. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 42; s. a. TA IV Nr. 132: Cochlaeus bittet Erasmus, ein Büchlein gegen die Täufer zu schreiben, da der Mainzer Erzbischof große Sorge wegen ihrer starken Ausbreitung habe.

³⁸ Vgl. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 38 ff.

³⁹ Näheres über die Huterischen Brüder: Chr. Hege, Huterische Brüder: ML II, hier auch Lit.-Angabe; neuere Lit. bei W. Köhler, Täuferturn III: ARG 40 (1943) 255 ff.; vgl. a. S. Geiser, Taufgesinnten-Gemeinden 254 ff.; F. Hruby, Die Wiedertäufer in Mähren: ARG 30—32 (1933—1935); W. Wiswedel, Das Schulwesen der Huterischen Brüder in Mähren: ARG 37 (1940); [ferner Rud. Rícan, Das Reich Gottes in den Böhmisohen Ländern (Stuttgart 1957) und Victor J. Peters, A History of the Hutterian Brethren 1528—1558 (Diss. Göttingen 1960)].

⁴⁰ In TA IV sind die Verhörsprotokolle von Dax nicht vorhanden. Nr. 172 gibt lediglich Hinweise auf Abdrucke. Auszüge der Protokolle bei Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 106 ff.

⁴¹ TA IV Nr. 168.

zweiten Bruderhof, in Auspitz, zu errichten; diese neue Gemeinde bestand größtenteils aus Pfälzern⁴².

Es sind insgesamt 142 Orte Badens und der linksrheinischen Pfalz, für die die Forschung bis jetzt Täufer nachgewiesen hat⁴³. In der Pfalz bildeten sich größere Gemeinden vor allem in Erpolzheim, Frankweiler, Lambsheim und Landau, in Speyer, Worms und Alzey; im nördlichen heutigen Baden in den Gegenden um Heidelberg, Bruchsal und Bretten. In Südbaden wurden besonders die Städte Lahr, Lörrach, Waldshut und Konstanz Mittelpunkte des Täufer­tums. In Waldshut war es Balthasar Hubmaier, der noch vor seinem Anschluß an die Züricher Brüder dort eine größere Gemeinde organisierte⁴⁴. Drei Jahre später wurde in Konstanz Ludwig Hätzer gefangen­genommen und im Februar 1529 hingerichtet⁴⁵. Sowohl in Waldshut als auch in Konstanz war das Täufer­tum trotz der anfänglich starken Verbreitung schon um 1540 so gut wie ausgestorben.

Es scheint, daß das nördliche Baden ein weitaus günstigerer Boden für die Bewegung war als das südliche. Lediglich in der Nähe Basels konnten sich die Täufer während des ganzen sechzehnten Jahrhunderts halten; darüber hinaus ließen die scharfen Verfolgungen in den geistlichen Territorien und dem Herrschaftsbereich der österreichischen Regierung nur vereinzelte Gemeinden aufkommen.

Aber auch im Norden des Landes und in der Pfalz mußten die Täufer oft schwere Bedrängungen erdulden.

In Baden war vor allem die Vormundschaft Herzog Albrechts von Bayern für die Brüder eine harte Zeit. Sie setzte nach dem Tode Markgraf Philiberts im Jahre 1569 ein und brachte den Täufern die volle Anwendung der Reichsgesetze.

Im ehemaligen kurpfälzischen Gebiet gestaltete sich das Geschick der Brüder ganz besonders wechselhaft. Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts forderte von den Bewohnern des Territoriums nicht weniger als einen fünfmaligen Religionswechsel. Für die Täufer des Landes war das die nachdrücklichste Aufforderung, noch mehr als bisher die „Menschenlehre“ zu verachten und an ihrem Glauben festzuhalten. Kurfürst Ludwig V. leitete die Verfolgung

⁴² Vgl. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 60 ff.

⁴³ TA IV S. XII.

⁴⁴ Ebd. 387—391; vgl. W. Wiswedel, Balthasar Hubmaier, der Vorkämpfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit (1939) 9. [Zu Hubmaier s. neuerdings T. Bergsten, Balth. Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufer­tum 1521—1528 (Kassel 1961)].

⁴⁵ TA IV 453—468. [Zu Hätzer s. jetzt J. F. G. Goeters, L. Hätzer; Spiritualist und Antitrinitarier; eine Randfigur der frühen Täuferbewegung (Gütersloh 1957)].

gegen sie ein: im Jahre 1529 ließ er zu Alzey neun Männer und mehrere Frauen enthaupten. Zahlreiche Hinrichtungen folgten nach⁴⁶. Nach 1529 wurden die Bestimmungen der kaiserlichen Mandate nicht mehr in aller Strenge durchgeführt. Erst das Jahr 1535 mit den Vorgängen in Münster brachte wie überall, so auch in der Kurpfalz ein verschärftes Vorgehen gegen die Täufer, zumal das Gebiet in der Tat direkt mit den Aufrührern in Berührung kam⁴⁷. Unter Friedrich II. und Ottheinrich — beide Regenten waren im Gegensatz zu Ludwig, der dem Katholizismus anhing, Lutheraner — wurden Todesstrafen nicht mehr verhängt. Vor allem Ottheinrich ging es darum, die Irrenden auf dem Wege der Belehrung von ihrem Glauben abzubringen. Zu diesem Zweck veranstaltete er auch das Religionsgespräch zu Pfeddersheim im August des Jahres 1557⁴⁸. Einige Wochen später folgte das Kolloquium zu Worms, das eine Aussöhnung zwischen den protestantischen und katholischen Reichsständen herbeiführen sollte. Obwohl die protestantischen Theologen, unter ihnen Melanchthon, hier das „Bedenken der wiedertäufer halber“ verfaßten⁴⁹, das die Todesstrafe prinzipiell guthieß⁵⁰, hielt Ottheinrich doch an seinem milden Vorgehen fest. Er sah sich zwar gezwungen⁵¹, das Mandat vom 28. Januar 1558 zu erlassen⁵², doch gewährte er auch weiterhin den sich ordnungsgemäß auf führenden Täufern den Aufenthalt in seinem Lande.

Auch Friedrich III., der zum Calvinismus übertrat, versuchte, die Taufgesinnten durch Unterweisung für seine Lehre zu gewinnen. Er ordnete ebenfalls ein Religionsgespräch an; es wurde vom 28. Mai bis zum 19. Juni 1571 zu Frankenthal abgehalten⁵³. Von den erschienenen Täufern gehörte der größte Teil den Schweizer Brüdern an, von den Huterern war als bedeutendstes Mitglied der Vorsteher Peter Walpot anwesend. Das Gespräch brachte aber nicht den gewünschten Erfolg. So sah sich Friedrich der Fromme gezwungen, in stärkerem Maße die Landesverweisung anzuordnen. Kurfürst

⁴⁶ Ebd. Nr. 142.

⁴⁷ Ebd. Nr. 146: „Pfalzgraf Ludwig warnt die Stadt Straßburg vor den Kriegserwerbungen des Johann von Göle und vor Knipperdolling“.

⁴⁸ Ebd. 151 ff., TA I Nr. 174.

⁴⁹ TA I Nr. 175. Dieses Bedenken ist identisch mit der Schrift „Prozeß, wie es soll gehalten werden mit den wiedertäufern durch etliche gelehrten, so zu Worms versammelt gewesen, gestellt“; vgl. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 93 Anm. 2.

⁵⁰ TA I Nr. 175 S. 165 ff.

⁵¹ TA IV Nr. 155.

⁵² Ebd. Nr. 157.

⁵³ Ebd. 174—200; [hierzu Gerh. Greulich, Das Religionsgespräch mit den Täufern zu Frankenthal 1571 (Diss. Heidelberg 1953) und J. Yoder, The Frankenthal Disputation: Menn. Qu. Rev. 36 (1962)].

Ludwig VI., lutherisch gesinnt, und Pfalzgraf Johann Kasimir, der wiederum der reformierten Lehre anhing, operierten in gleicher Weise. Unter Friedrich IV. setzte sich die milde und tolerante Gesinnung den Täufern gegenüber immer mehr durch. Doch ging jetzt die Bekämpfung der Taufbewegung weitgehend in die Hand der Kirche über. Durch mannigfache Beschwerden versuchten die Kirchenräte, den Kurfürsten zu schärferem Vorgehen zu bewegen⁵⁴. Dieser wollte aber nach wie vor in erster Linie die Irrenden belehrt wissen⁵⁵. Das starke Anschwellen der Bewegung zwang schließlich auch ihn, Bekehrungsunwillige des Landes zu verweisen⁵⁶. So ging um die Jahrhundertwende das Täufern in der Kurpfalz seinem Niedergang entgegen.

Auch in den übrigen pfälzischen und badischen Gebieten kam zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Bewegung zum gänzlichen Stillstand. Der Dreißigjährige Krieg setzte ihr vollends ein Ende.

Die Täuferbewegung in Württemberg

Nicht minder stark wie in den südwestlichsten Territorien Deutschlands konnte sich der Einfluß Michael Sattlers auch auf das Täufern in Württemberg auswirken. Kurze Zeit nach Hans Dencks Weggang aus Straßburg hatte Sattler ebenfalls die Stadt verlassen. Angeregt durch Wilhelm Reublin, der nach seiner Ausweisung aus Zürich in seinen Heimatort Rottenburg zurückgekehrt war, suchte er Horb am Neckar auf. Auch hier konnte er zahlreiche Anhänger für die Lehre der Schweizer Brüder gewinnen⁵⁷. Doch bekam die Obrigkeit schon bald Einblick in die Vorgänge. Am 21. Mai 1527 wurde Sattler in Rottenburg hingerichtet⁵⁸. Nach seinem Tode wirkten seine Glaubensgenossen in seinem Sinne weiter; im Jahre 1539 kamen allein sechs Täufernvorsteher aus der Schweiz nach Württemberg⁵⁹.

Gleich ihren Brüdern in Baden und der Pfalz waren auch die schwäbischen Taufgesinnten streng religiös ausgerichtet. Nur einigen

⁵⁴ Ebd. 230, 32—33: Die Kirchenräte warfen den Amtleuten mangelhafte Handhabung der bestehenden Verordnungen vor.

⁵⁵ Ebd. 227, 1—16: Der Kurfürst seinerseits schob die Schuld an der steten Ausbreitung des Täufern der nachlässigen Unterweisung der Brüder durch die Geistlichen zu. Vgl. a. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 163; TA IV 231, 29—33, 233, 26—29.

⁵⁶ Ebd. Nr. 217. [Zum Täufern in der Pfalz vgl. jetzt auch E. F. P. Güss, Die kurpfälz. Regierung und das Täufern bis zum Dreißigjährigen Krieg (Stuttgart 1960)].

⁵⁷ Vgl. G. Bossert, Horb: ML II.

⁵⁸ TA Zürich Nr. 224; TA I Nachtrag Nr. 1.

⁵⁹ TA I 72, 4—6.

wenigen konnte die Teilnahme am Bauernkrieg nachgewiesen werden⁶⁰. Sozialrevolutionäres Gedankengut hatte auch unter ihnen kaum Anhänger gefunden. Obrigkeitsfeindliche und aufrührerische Tendenzen machten sich in geringem Maße lediglich in den Jahren 1528—1530 bemerkbar: im März 1528 berichtete ein Bruder aus dem Eßlinger Gebiet über eine geplante Zusammenrottung bei Reutlingen. Außer den Brüdern aus Eßlingen und Umgebung seien auch Täufer aus Augsburg und Zürich erwartet worden; zusammen, an die siebenhundert Mann stark, hätten sie dann alle Obrigkeit, Mönche und Pfaffen totschiessen wollen⁶¹.

Weitaus bedeutsamer als diese kleine Gruppe von Aufrührern wurde für die Täuferbewegung in Württemberg das Auftreten der mährischen Brüder. Viel früher als in Baden und der Pfalz, seit dem Jahre 1528 bereits, stellten sich in Schwaben die Sendboten ein. Durch eine Reihe von erhaltenen Erlebnisberichten, Briefen und Sendschreiben heben sich aus der Schar besonders Paul Glock⁶², Mattis Binder⁶³ und Hans Schmidt⁶⁴ heraus. Die lebhafteste Werbung zog auch aus Württemberg zahlreiche Täufer in das Eldorado nach Mähren⁶⁵.

Das Nebeneinander von Schweizer und Huterischen Brüdern ließ hin und wieder die vor allem in der Dogmatik und Ethik bestehenden Gegensätze zwischen beiden Gruppen scharf zum Ausbruch kommen⁶⁶.

Außer diesen Richtungen war in Schwaben eine stattliche Anzahl von Sonderströmungen und Kreisen innerhalb des Täufertums bekannt; in den Akten ist die Rede von Stäblern und Schwertlern, Sabbathern, Gabrielern, Austerlitzern, den Hoferischen und den Münsterischen⁶⁷. Seit dem Jahre 1582 war auch Menno Simons „Fundamentbuch“ in den Händen der württembergischen Täufer⁶⁸.

Während all diese verschiedenen Sondergruppen trotz mehr oder minder starker Abweichungen in einzelnen Glaubenspunkten doch

⁶⁰ Ebd. 528, 29—33, Nachtrag Nr. 37.

⁶¹ Ebd. 6 f., Nachtrag 915, 16—23.

⁶² Ebd. Nr. 276. 282. 284. 285. 286. 287. 359. 360. 361. 401. 519. Nachtrag Nr. 113. 114. 115. 122. 123. 124. 126.

⁶³ Ebd. Nr. 289. 292. 362. 519.

⁶⁴ Ebd. Nr. 947; vgl. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 80 f.

⁶⁵ TA I S. 44, 18—20; S. 46, 4—6; S. 171, 38—172, 3; S. 599, 36—39; S. 648, 26—28; S. 741, 28—37; S. 805, 24—28; S. 810, 3—4; S. 850, 33—34; S. 851, 25—31; S. 853, 2—5; S. 860, 15—16; S. 860, 34—36; S. 861, 2—3; S. 1110, 3—5; S. 1118, 20—22.

⁶⁶ Ebd. Nr. 287; vgl. Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 82.

⁶⁷ TA I S. 52, 32—35; S. 276, 11; S. 657, 33.

⁶⁸ Ebd. S. 542, 7; S. 560, 6; S. 683, 7; S. 725, 14; S. 800, 12.

im Rahmen des Täuferniums blieben, läßt sich demgegenüber in Württemberg eine Richtung verfolgen, die aus diesem Rahmen heraustrat. Träger dieser Bewegung war der Augsburger Weber und Kürschner Augustin Bader. Er hatte zwar seinen Ausgangspunkt in der Augsburger Taufgesinnten-Gemeinde, wich aber schon bald von allen Grundprinzipien des Täuferniums ab. Obwohl er für seine neue Lehre nur vier, ihm allerdings blind ergebene Anhänger fand, zog sein Auftreten in Württemberg weite Kreise.

1526 zu Augsburg getauft, war Augustin Bader dort und in Kaufbeuren als täuferischer Organisator tätig gewesen. Bereits im Jahre 1528 jedoch hatte er sich von der Gemeinde gelöst und eigene Wege eingeschlagen. Was er nun verkündete, wurde voll und ganz bestimmt durch seine ausgeprägten chiliastisch-enthusiastischen Ideen: er lehrte die große „verenderung“, die im Jahre 1530 über die Welt hereinbrechen würde, äußerlich herbeigeführt durch die Türken⁶⁹. Diese seien dazu ausersehen, alles Bestehende zu zerstören und damit die Voraussetzungen für den Beginn des Tausendjährigen Reiches zu schaffen. Das neue Reich sollte ein rein innerliches und geistiges sein, ohne weltliche und geistliche Obrigkeit, ohne äußere Heiligungsmittel wie Taufe und Abendmahl⁷⁰. Kurze Zeit später traten bei Bader eindeutige Wahnvorstellungen zu tage; er hielt sein neugeborenes Söhnchen für den Messias, sich selbst für dessen Stellvertreter⁷¹. Als sichtbare Zeichen dieser Würde ließ er sich sogar königliche Insignien anfertigen: Schwert, Kette, Krone, Dolch, Zepter und Ring⁷². Am 30. März 1530 wurde er in Stuttgart mit seinem eigenen „Königsschwert“ hingerichtet⁷³.

Der Prozeß hatte stark politischen Charakter. Die österreichische Regierung glaubte, einer weitverzweigten gegen sie gerichteten Verschwörung auf die Spur gekommen zu sein⁷⁴, zumal Bader obrigkeitsfeindliche Aussagen und Andeutungen über die Bündnisbestrebungen der Evangelischen gemacht hatte⁷⁵.

⁶⁹ Vermutlich stand Bader hier unter dem Einfluß des bedeutenden Täuferführers Hans Hut, s. u. S. 22.

⁷⁰ TA I Nachtrag Nr. 17, 18, 19, 28, 54.

⁷¹ Ebd. Nachtrag Nr. 20, 38, 39, 57.

⁷² Ebd. Nachtrag Nr. 24, S. 975, 9—28; Chr. H e g e vertritt die Ansicht, daß die Verfolgungen, denen Bader preisgegeben war, und die zahlreichen Hinrichtungen, die an seinen Glaubensbrüdern vollzogen wurden, der Grund für die Zerstörung seines Gemütslebens waren; Bader, ML I 108, vgl. a. NDB I (1952) 512.

⁷³ TA I Nr. 21, S. 987, 24—988, 9.

⁷⁴ Ebd. Nachtrag Nr. 31, 44; S. 972 Anm. 6; vgl. G. B o s s e r t, Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen nach den Prozeßakten von 1530: ARG 10/11 (1913—1914).

⁷⁵ TA I S. 941, 1—4; S. 975, 20—23.

Wie fünf Jahre später die Ausschreitungen zu Münster, so war auch das Auftreten Augustin Baders für die sich an der Bibel orientierenden, unrevolutionären Täufer ein harter Schlag. Fälschlicherweise mit seinen Ideen und Plänen in Verbindung gebracht, sahen sie sich einer noch härteren Verfolgung ausgesetzt. Obwohl Bader und seine Genossen sich entschieden von den Taufgesinnten distanzierten⁷⁶, war die Regierung nicht davon überzeugt, es wirklich mit Einzelgängern zu tun zu haben. Selbst aus den Nachbarländern trafen besorgte Anfragen nach der Anhängerschaft Baders ein⁷⁷.

Auch für die Ausbreitung und Festigung des Täufertums in Württemberg erlangten Zürich und Straßburg große Bedeutung; nicht minder wichtig wurde die Metropole der süddeutschen Taufgesinnten-Bewegung, Augsburg. Verbindungsorte waren vor allem die Reichsstädte Eßlingen und Gmünd, Hauptausbreitungsgebiete des Täufertums in Württemberg das Remstal sowie die Gegenden um Maulbronn und Göppingen.

Die Bekämpfung der Täuferbewegung durch die Obrigkeit zerfiel in zwei große Abschnitte: in das Vorgehen der österreichischen Regierung und das der schwäbischen Herzöge. Die erste Periode umfaßte die Zeit von 1527—1534, von der Aufdeckung der Bewegung in Württemberg bis zur Rückkehr Herzog Ulrichs. Sie brachte den Täufern des Landes unerbittliche Verfolgung; gemäß den kaiserlichen Mandaten und den Reichstagsabschieden wurde in starkem Maße die Todesstrafe verhängt. Nach der Schlacht bei Lauffen nahm die Bekämpfung mildere Formen an. Herzog Ulrich, gestützt auf Gutachten von Juristen und Theologen⁷⁸, nicht zuletzt auch unter dem Eindruck der Toleranzgedanken von Johannes Brenz⁷⁹, setzte an die Stelle der Hinrichtungen Haft und Landesverweisung. Vor allem sollten die Irrgläubigen gründlich in der rechten Lehre unterwiesen werden⁸⁰. Nach und nach jedoch gestaltete sich die Täuferbekämpfung wieder härter. Folter und Leibesstrafen fanden häufigere Anwendung⁸¹. Bei den Verhandlungen über die Wiedertäuferordnungen von 1570 und 1584 wurde sogar

⁷⁶ Ebd. S. 931, 27—29; S. 933, 9—10; S. 980, 1—15.

⁷⁷ Ebd. Nachtrag Nr. 40, 41.

⁷⁸ Ebd. Nr. 75, 80.

⁷⁹ Niedergelegt in seiner Schrift „Underricht Philips Melanchthon widder die leere der Widderteuffer. Ob ein weltliche überkeit mit Göttlichem billichem Rechten müg die widderteuffer durch ferner odder schwerd vom leben zum tode richten“ (1528); vgl. G. Bossert, Johann Brenz, „der Reformator Württembergs“, und seine Toleranzideen: Bll. f. würtl. KtG (1911—1912); Chr. Hege, Brenz: ML I.

⁸⁰ TA I S. 60, 22—31.

⁸¹ Ebd. S. 206, 6—11; S. 531, 27—30; S. 579 ff.; S. 652 ff.

die Einführung der Todesstrafe erwogen; sie fand aber keine Billigung⁸².

Das schärfere Vorgehen und die bereits unter Herzog Christoph erreichte endgültige Befestigung der Landeskirche ließen die Täuferbewegung mehr und mehr zurückgehen. Hinzu kamen die Auswirkungen der im Jahre 1592 einsetzenden Verfolgung der mährischen Täufer. Die Huterischen Brüder, selbst vertrieben, konnten ihre Missionstätigkeit nicht mehr fortführen, waren nicht mehr in der Lage, Sendboten auszuschicken. Der Dreißigjährige Krieg ließ auch die Täuferbewegung in Württemberg ausklingen.

Die Täuferbewegung in Thüringen

Die Täuferbewegung im Herzen Deutschlands wurde in ihrem Beginn und Verlauf nachdrücklich bestimmt von zwei Umständen: den nahen Wirkungsstätten Luthers und Thomas Münzers.

Das Problem der Herkunft des Täuferniums ist in der Forschung von jeher lebhaft umstritten gewesen. Lange konnte sich die Auffassung halten, die Täufer der Reformationszeit seien die Nachfolger der „alt-evangelischen Gemeinden“, der staatsfreien Sekten, die seit Konstantin verborgen neben der Kirche existiert und später in den Katharern, den Waldensern und den Böhmisches Brüdern fortgelebt hätten. Es waren vornehmlich Ludwig Keller⁸³ und Heinrich Lüdemann⁸⁴, die sich für diese Zusammenhänge einsetzten; ihnen schlossen sich noch 1931 mennonitische Geschichtsschreiber an⁸⁵. Andere Forscher wiederum brachten das Täufernium in enge Verbindung mit dem Spiritualismus des Mittelalters, so Karl Holl⁸⁶ und Albrecht Ritschl⁸⁷. Ernst Troeltsch führte die Scheidung ebenfalls nicht immer streng genug durch⁸⁸. Ritschl leitete das

⁸² Ebd. Nr. 273, 274, 275, 756, 757; vgl. a. die ausführliche Darstellung des obrigkeitlichen Vorgehens bei G. Bossert, Aus der nebenkirchlichen religiösen Bewegung der Reformationszeit in Württemberg: Bll. f. württ. KiG (1929).

⁸³ Ludwig Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer (1882); d.ers., Die Reformation und die älteren Reformparteien (1885); d.ers., Zur Geschichte der alt-evangelischen Gemeinden (1887).

⁸⁴ H. Lüdemann, Reformation und Täufernium in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip (1896).

⁸⁵ So S. Geiser, der mit zwei Mitarbeitern im Auftrag der Konferenz der Alt-evangelischen Taufgesinnten-Gemeinden (Mennoniten) in der Schweiz das Buch „Die Taufgesinnten-Gemeinden“ verfaßte.

⁸⁶ K. Holl, Luther und die Schwärmer 424 Anm. 1.

⁸⁷ A. Ritschl, Die Gesch. des Pietismus I (1880); d.ers., Wiedertäufer und Franziskaner: ZKiR (1883).

⁸⁸ So in: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1924); S. 28 Anm. 1 weist Troeltsch auf die diesbezüglichen Einwände Loofs und Köhlers hin und auf sein Werk, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen, wo er die Scheidung gründlicher durchführe.

Täufertum einseitig von den Tertiariern des Franziskanerordens ab.

Auch zu dieser Frage sprachen sich sehr klar und überzeugend Leonhard von Muralt⁸⁹ und Walther Köhler⁹⁰ aus. Sie wiesen darauf hin, daß die Täufer selbst von einem Zusammenhang mit mittelalterlichen Strömungen nichts gewußt hätten. Sachliche Parallelen seien zwar vorhanden gewesen, aber auch wesentliche Unterschiede⁹¹. Das Täufertum sei „Originalgewächs der Reformationszeit“⁹².

Daß die Täuferbewegung in Beziehungen zur Reformation stand, war bereits zu einem früheren Zeitpunkt einigen Forschern aufgefallen. Gründliches Studium der Akten ließ schon im Jahre 1878 Emil Egli Zusammenhänge zwischen den Züricher Täufern und Zwingli erkennen⁹³, im Jahre 1913 Paul Wappler zwischen den thüringischen Taufgesinnten und Luther⁹⁴. Allein die Reichhaltigkeit des thüringischen Quellenmaterials zeigte Wappler, daß die auf Melanchthon zurückgehende und von der Forschung lange Zeit hindurch übernommene Fiktion⁹⁵, die Täufer hätten sich auf lutherischem Gebiet nicht festzusetzen vermocht, unzutreffend sein mußte⁹⁶.

Nicht minder wichtig war der Einfluß, den Thomas Münzer auf das Täufertum in Thüringen ausübte. Zu tief waren seine Ideen in breite Schichten des Volkes eingedrungen, als daß die Niederlage der Bauern sie hätte ausmerzen können⁹⁷. So fanden die Genossen

⁸⁹ L. v. Muralt, Zum Problem: Ref. und Täufertum; d. ers., Glaube und Lehre der Schweizerischen Wiedertäufer.

⁹⁰ W. Köhler, Die Zürcher Täufer; d. ers., Täufertum I.

⁹¹ Auch W. Wiswedel schloß sich dieser Auffassung an, Bilder und Führergestalten I 12 ff.

⁹² W. Köhler, Die Zürcher Täufer 48. [Vgl. zu diesem Problemkreis auch F. Blanke, Täufertum und Reformation: Reformatio 6 (1957); H. J. Hillerbrand, Anabaptism and the Reformation: Church History 29 (1960)].

⁹³ E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer zur Ref.-Zeit.

⁹⁴ P. Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526—1584. Beitr. z. neueren Gesch. Thüringens II (1913); [vgl. hierzu auch H. Fast, The dependence of the first anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli: Menn. Qu. Rev. 30 (1956)].

⁹⁵ So von J. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtl. Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang (1862).

⁹⁶ Täuferbew. in Thüringen S. 3; zu dem gleichen Ergebnis gelangte auch K. W. H. Hochhuth bei der Verarbeitung des hessischen Aktenmaterials, vgl. Mitteilungen aus der protestant. Secten-Gesch. in der hessischen Kirche I: Zs. f. d. hist. Theol. 28 (1858) 539. [Zur Täuferbewegung in Thüringen vgl. auch G. Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg (Berlin 1958) und J. S. Oyer, Anabaptism in Central Germany: Menn. Qu. Rev. 34 (1960); 35 (1961)].

⁹⁷ Die thüring. Akten enthalten mehrere Täuferaussagen, in denen die Lehre Münzers und Pfeiffers als gut und richtig hingestellt wird, s. Wappler II 253 ob., 429 ob., 430 ob., 432 unt., Wappler I 174 unt.

Münzers, die unter dem Zeichen der Wiedertaufe seine Gedanken verkündeten, überall zahlreiche Anhänger. Auch später noch, als fremde Wanderapostel das streng religiöse Täufertum nach Thüringen trugen, verquickte es sich dennoch mit den im Lande vorhandenen Strömungen, nahm es mehr oder minder revolutionären, chiliastischen oder spiritualistischen Charakter an.

Die Bewegung setzte mit dem Beginn des Jahres 1528 ein. Unter der Führung von Hans Römer, einem Eisenacher Kürschner, planten die Täufer für den Neujahrstag einen offenen Anschlag auf Erfurt. Römer, aus seiner Vaterstadt wegen Teilnahme am Bauernkrieg vertrieben, wollte das im Großen mißlungene Unternehmen nun auf schmalerer Basis noch einmal versuchen. Er forderte zu offenem Widerstand auf, zur erbarmungslosen Ausrottung aller Obrigkeit der Stadt. Das religiöse Anliegen stand bei ihm völlig im Hintergrund; getragen wurde die Bewegung lediglich von den sozialen Forderungen des Bauernkrieges. Die Aussage eines Mitverschworenen zeigt das sehr deutlich: „Sagt, das ir mainung gewest, so sich die entporung ader auffrur in Erffurt erhoben het, und welcher nit getauft ader das zeichen der tauf hett wollen annemen, den hetten sie wollen totschiagen, und welcher meher hett, dan der ander, der sollte mit dem andern teilen. Welcher sich solchs zuthun gewegert, den solt man auch totschiagen...“⁹⁸. Die für den Aufstand ausgegebene Losung ist nicht minder vielsagend; sie lautete: „Weß ist der rock? Er ist unser“⁹⁹. Es gelang der Obrigkeit jedoch, rechtzeitig die Pläne aufzudecken und die Revolte im Keim zu ersticken.

Etwa zur gleichen Zeit machte sich auch im Westen Thüringens die neue Bewegung bemerkbar. Sie hatte hier von Franken und von Hessen her ihren Einzug gehalten. Anfänglich zeigte sich das Täufertum in dieser Gegend ebenfalls nicht frei von den Ideen Münzers. Zentrum der Bewegung war das Amt Hausbreitenbach. Es unterstand der gemeinsamen Jurisdiktion Kursachsens und Hessens und bot den Täufern wegen seiner komplizierten Rechtslage einen willkommenen Schlupfwinkel¹⁰⁰. Auch die blühende hessische Täufergemeinde zu Sorga bei Hersfeld wirkte sich begünstigend auf die Ausbreitung des Täufertums in Westthüringen aus. Sie stand unter dem Einfluß des bedeutenden Täuferpredigers Melchior Rindk. Seine Lehre trug sehr dazu bei, das soziale und politische Gedanken- und Täufergruppen mit erstem Heiligtumsstreben und strenger Christusnachfolge entstehen zu lassen. Sein Werk setzte vor allem der ehemalige Kirchner und Schulmeister

⁹⁸ Wappler II 272 unt. f.

⁹⁹ Ebd. 278 ob.

¹⁰⁰ Ebd. 49 f., Wappler I 30 ff., 94 ff.

Alexander fort. Unermüdlich von Ort zu Ort ziehend, trug er die Lehre auch in den Norden des Landes. Besonders am Harz entstand eine starke Täufergemeinde, die ganz im Sinne Rincks still und zurückgezogen lebte^{100a}. Ihre Angehörigen nannten sich die „Geliebten Gottes“ oder die „Gottesfreunde“. In ihren Glaubensanschauungen hatten sie viel Gemeinsames mit den Schweizer Brüdern; aber auch der Einfluß der Huterer machte sich bei ihnen bemerkbar. Die mährischen Täufer hatten Thüringen ebenfalls in ihr Missionsprogramm aufgenommen. Sie warben für ihre Lehre vor allem von Hessen aus, wohin sie eine Reihe von Aposteln entsandt hatten¹⁰¹.

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts breitete sich im Nordwesten des Landes eine Bewegung aus, die ähnlich derjenigen um Augustin Bader ihren Ausgangspunkt zwar im Täufern hatte, dennoch aber diesem nicht zugerechnet werden darf. Ihre Anhänger bezeichneten sich als die „Blutsfreunde aus der Wiedertaufe“. Auch sie setzten sich entschieden von den Täufern ab¹⁰². Anführer war der Sackpfeifer Klaus Ludwig, Mittelpunkt die Vogtei Mühlhausen, die wegen ihrer schwierigen Rechtslage ähnlich wie das Amt Hausbreitenbach für die Sektierer günstigen Boden abgab. Die gesamte Gruppe huldigte dem sittlichen Libertinismus; Hauptmerkmal der Lehre war die „Christerie“, die fleischliche Vermischung der Brüder und Schwestern untereinander. Sie allein galt als die rechte Taufe¹⁰³.

Schon nach gut einem halben Jahrhundert wurde die kursächsische Obrigkeit endgültig der Täuferbewegung Herr; trotz der Stärke, mit der das Täufern in Thüringen einbrach und sich festsetzte, konnte es sich doch nicht lange dort halten. Folter, zahlreiche Enthauptungen und Verbrennungen sowie die Verfestigung der lutherischen Kirche bereiteten ihm den sicheren Niedergang.

Während in den katholischen Ländern die Obrigkeiten die Rechtfertigung der Todesstrafe in den kaiserlichen Anordnungen sahen, stützte sich die kursächsische Regierung außerdem auf die Gutachten der Reformatoren.

^{100a} Vgl. E. Jacobs, Die Wiedertäufer am Harz: Zs. d. Harzvereins f. Gesch. u. Altertumskunde (1899).

¹⁰¹ Wappler II 357 ff.; TA Hessen 180 ff.

¹⁰² Wappler II 485 unt., 491 M. Justus Menius, Superintendent zu Eisenach und Gotha, kennzeichnete die „Blutsfreunde“ als Brüder, „welche früher der Wiedertäufer-Parthie angehangen und selbe einmal verlassen, gleichwohl nachgehends durch Absonderung von ihren ordentlichen Gemeinden heimliche Collusion mit den Rotten“ gemacht hätten, Hochhuth, Mittheilungen I: Zs. f. d. hist. Theol. 29 (1859) 183.

¹⁰³ Wappler II 480 ff.

Es waren vor allem Luthers Ausführungen über die Ketzer in der Auslegung des 82. Psalms¹⁰⁴, Melancthons Gutachten von 1531¹⁰⁵, Luthers Sendschreiben „Von den Schleichern und Winkelpredigern“¹⁰⁶ und das Wittenberger Gutachten von 1536¹⁰⁷, durch welche die Regierung sich in ihrem Vorgehen bestimmen ließ. Diese Urteile rechtfertigten die Todesstrafe mit der Identifizierung der Täufer als Gotteslästerer und Aufrührer¹⁰⁸.

Im Jahre 1583 wurde die letzte Hinrichtung vollzogen. Damit fand das Täuferium in Thüringen endgültig sein Ende.

Die Täuferbewegung in Bayern

In engem Zusammenhang mit den thüringischen Sektierern stand innerhalb des heutigen Bayerns das Täuferium in Franken.

Schlüsselfigur der fränkischen Bewegung war Hans Hut, wohl der einflußreichste und rührigste Täuferführer des oberdeutschen Raumes¹⁰⁹. Zu Haina in der Grafschaft Henneberg geboren, übte er in Bibra vier Jahre lang das Amt des Kirchners aus; danach zog er als wandernder „Buchführer“ durch Thüringen, Sachsen, Franken, das Herzogtum Bayern und Österreich. Schon früh für die Sache der Reformation interessiert, begab er sich nach Wittenberg, um dort Klarheit über Recht- oder Unrechtmäßigkeit der Kindertaufe zu erlangen¹¹⁰. Seine Tätigkeit als Buchvertreiber brachte es mit sich, daß er auch Thomas Münzers Schriften verbreitete, doch fühlte er sich darüber hinaus auch persönlich zu Münzers Lehre hingezogen. Als Münzer aus Mühlhausen ausgewiesen wurde, beherbergte er ihn in seinem Hause in Bibra; später predigte er auch selbst in Münzers Sinn¹¹¹. Im Jahre 1526 ließ er sich von Hans Denck in Augsburg taufen; unter dem Einfluß dieses stillen, aller Gewalttätigkeit abgeneigten Mannes gab Hut seine sozialrevolutionären Gedanken mehr und mehr auf. Auf der unter Dencks Leitung durch-

¹⁰⁴ WA 31/I 183 ff.

¹⁰⁵ Corp. Ref. 4 S. 737 ff.

¹⁰⁶ WA 30/III 510 ff.

¹⁰⁷ WA 50 S. 6 ff.

¹⁰⁸ Vgl. H. Hoffmann, Ref. und Gewissensfreiheit: ARG 37 (1940); P. Wappler, Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung (1910) 12 ff., 123 ff.; W. Köhler, Ref. und Ketzerprozeß (1901).

¹⁰⁹ Näheres über ihn und Lit.: J. Loserth, Hut: ML II; vgl. a. W. Wiswedel, Hans Hut und die Täuferbewegung in Franken: Bilder und Führergestalten I; [ferner H. Klassen, Some Aspects of the Teachings of Hans Hut. Thesis Univ. of Columbia (1958) und ders., The Life and Teachings of Hans Hut: Menn. Qu. Rev. 23 (1959)].

¹¹⁰ Meyer 224 M.

¹¹¹ Ebd. 241, 243.

geführten Täufersynode zu Augsburg am 20. August 1527 erklärte er sich öffentlich bereit, auch seine Apokalyptik als Sonderlehre zurückzustellen und auf ihre Allgemeingültigkeit zu verzichten, sie „niemanden zu sagen, denn der es herzlich bewilligt“¹¹².

Bis zu diesem Zeitpunkt aber verbreitete er vom Main bis zur Drau seine eigentümliche Lehre. Sie verquickte soziale und politische Ideen mit chiliastischen Vorstellungen: der baldige Einfall der Türken würde die große Umwälzung bringen, zu deren Beginn Gott seinen Auserwählten die Gewalt übertrage, ihm beim Gericht zu helfen¹¹³.

Schon in den ersten Verhören, die im Jahre 1527 in Franken durchgeführt wurden, bekam die Obrigkeit genauen Einblick in die Pläne der Brüder. So gab auch der Zimmermann Thomas Spiegel, einer der frühesten Anhänger Huts, dessen geheime Lehre preis: Mühlhausen in Thüringen und im Elsaß seien als Zufluchtsorte der Täufer vorgesehen; „in denselbigen Mulhausen sollen sie sich enthalten, biß der Turke inß lande kome, und waß derselbig Turke lebendig laß, es sein fursten, mennich, pfaffen oder edelleut, die sollen durch den kleinen haufen, als durch sie, zu todt erschlagen werden; und ist der furschlage gewest, das sie alßdan keinen andern herrn dann Gott allein haben wollen“¹¹⁴. Einer seiner Genossen, der Müller Hans Weischenfelder, fügte dem noch hinzu, es sei auch ihre Absicht gewesen, den Kaiser, so sie seiner habhaft geworden wären, zu erwürgen¹¹⁵.

¹¹² Chr. Hege, Augsburger Taufergemeinde: ML I 93.

¹¹³ Meyer 239 M. Hut war aber nicht der erste, der in den Türken das Werkzeug Gottes sah. Schon zu einem früheren Zeitpunkt hatten der Nürnberger Fastnachtsspieldichter Hans Rosenblüt und die Zwickauer Propheten ähnliche Vorstellungen verkündet, vgl. P. Wappler, Täuferbewegung in Thüringen 25 f.

¹¹⁴ Wappler II 231 M.; s. a. ebd. Nr. 1, 2, 3, 5, 22, 38, Berbig 309 ff.

¹¹⁵ Wappler II 281 unt. Man kann Hut also nicht einfach als „Aufrührer“ abtun. Der Umsturz sollte ja nicht eigenmächtig herbeigeführt werden, sondern war an den Einfall der Türken gebunden. Dieser galt als das Zeichen Gottes, auf das gewartet werden mußte. Das Gedankengut Hans Huts an sich jedoch ist revolutionär, auch wenn die Verwirklichung der Pläne der nahen Endzeit vorbehalten bleiben sollte. Somit ist die Beurteilung E. Teufels, Täufertum und Quäkertum V: Theol. Rundsch. N. F. 14 (1942) 134, nicht ganz zutreffend. Hut und seine Genossen waren nicht „unpolitisch“. Ihre Ideen entsprangen nicht nur einer urchristlichen Eschatologie. Zwar war im Täufertum eine starke eschatologische Spannung vorhanden, doch wirkte sie sich bei den leidenswilligen, streng religiösen Brüdern anderer Gruppen in einer anderen Form aus. Noch weniger den Tatsachen entsprechend ist der Deutungsversuch des mennonitischen Historikers Chr. Neff, Beutelhans: ML I 214: die Aussagen über die Zusammenrottung bei Mühlhausen seien „den armen Gefolterten von ihren Peinigern in den Mund gelegt“ worden. Die Übereinstimmung der verschiedenen Bekenntnisse spricht nachdrücklich dagegen; s. Wappler II 231, 281. Berbig 310, 311, 313, 316.

Hut, der mit seiner Lehre den vielen durch den Bauernkrieg Enttäuschten entgegenkam, dazu über eine flammende Beredsamkeit verfügte, gewann in kurzer Zeit eine sehr große Anhängerschaft. Schon bald fand er Männer, die sich ganz in seinen Dienst stellten. Der Büttner Volk Kolerlin, gleich Hut aus Haina stammend, der Kirchner Kilian Volkamer und der Schreiner Eukarius Kellermann, auch Binder genannt, zogen in der Maingegend umher und verkündeten Huts Lehre. Rasch nahm die Bewegung ein gewaltiges Ausmaß an. Die Bistümer Würzburg und Bamberg, die Residenz Ansbach und das Nürnberger Gebiet waren überzogen von größeren und kleineren Stützpunkten der Täufer. Die meisten Anhänger wohnten in den Gebieten um Baiersdorf, Crailsheim, Windsheim, Uttenreuth, Erlangen und Nürnberg. Hut selbst gelang es immer wieder, zu entkommen, obwohl die Obrigkeiten untereinander durch eine Art von Steckbrief nach seiner Person fahndeten¹¹⁶. Im September 1527 fiel er dann doch in die Hände der Häscher. In Augsburg gefangengenommen, starb er dort noch vor Jahresende¹¹⁷.

Der gebildetste und beredsamste seiner Anhänger war Ambrosius Spitelmeier, ein junger Student aus Linz. Von dort „auf und ab pis gen Erlangen“¹¹⁸ umherziehend, verkündete er eine Lehre, die weitgehend frei war von Inhalten politischer oder sozialer Art. Auch er glaubte zwar an den baldigen Anbruch der Endzeit und das dann beginnende Gericht der Auserwählten über die Gottlosen¹¹⁹, doch fehlte bei ihm alles leidenschaftliche Ungestüm. Seine klaren und unzweideutigen Aussagen zeichnen ihn als einen gemäßigten und besonnenen Mann von tiefer Leidenswilligkeit¹²⁰. Im Februar des Jahres 1528 wurde er in Langenzenn enthauptet. Auch Jörg Nespitzer, oder Jörg von Passau, gehörte zu den unermüdlichen Helfern Huts. In ganz Franken war er eine bekannte Gestalt.

Wenn das Täuferium in Franken auch vornehmlich unter dem Einfluß Huts stand, so waren doch auch andere Strömungen dort bekannt. 1532 fand bei Bamberg die Hinrichtung Georg Zaurings statt¹²¹. Als Sendbote der Huterischen Brüder wirkte Zauring vor allem in Hessen; als er dort nicht länger bleiben konnte, verlegte er

¹¹⁶ TA II Nr. 19, TA V Nr. 2.

¹¹⁷ Über Huts Tod liegen unterschiedliche Überlieferungen vor. Vgl. W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten I 135 f.; J. Loserth, Hut: ML II 373.

¹¹⁸ TA II S. 28, 9.

¹¹⁹ Ebd. S. 37, 7—10; S. 50, 6—19; S. 54, 1—22; S. 55, 1—16.

¹²⁰ Ebd. S. 35, 8—14; S. 51, 26—31; S. 54, 32—38; S. 104, 17—24. [Zu Ambr. Spitelmayr s. jetzt H. Klassen, Ambr. Spittelmayr, his Life and Teachings: Menn. Qu. Rev. 32 (1958)].

¹²¹ TA Hessen 182 Anm. 1.

sein Missionsgebiet nach Franken¹²². In Nürnberg, Ansbach und Windsheim tauchte auch ein Apostel der Schweizer Brüder auf: der von Reublin getaufte Julius Lober von Zürich¹²³. Melchior Rinck war in Franken ebenfalls kein Unbekannter¹²⁴.

Wie Württemberg in Augustin Bader und seinen Genossen, wie Thüringen in den „Blutsfreunden aus der Wiedertaufe“, so beherbergte auch Franken in den „Uttenreuther Träumern“ ein sonderbares Konventikel. Die Ausgangsbasis dieser Sektierer war ebenfalls das Täuferum. Auch sie errichteten dann eine völlig eigenständige Sonderlehre. Wie wenig sie mit den Täufern gemein hatten, zeigt allein der Umstand, daß sie die Kindertaufe für rechtmäßig erklärten¹²⁵. Beide Seiten grenzten sich entschieden voneinander ab¹²⁶. Hauptsitz der Sekte war das Dorf Uttenreuth bei Erlangen, das den Schwärmern den Namen gab. Auch bei ihnen stand das sexuelle Moment im Mittelpunkt ihrer Gemeinschaft. Sittliche Ausschreitungen, Ehebruch und Bigamie wurden unter Berufung auf die „innere Stimme“ vollzogen, auf den „Geist“, der durch Offenbarungen das Tun bestimmte. Anführer waren Hans Schmid, Fritz Strigel und Marx Mayer. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich bei diesen Sektierern um Geisteskranke, die in starkem Maße unter Halluzinationen litten¹²⁷.

Beim obrigkeitlichen Vorgehen gegen die Täufer im fränkischen Raum ist zu unterscheiden zwischen demjenigen der weltlichen und demjenigen der geistlichen Machthaber. Zwischen beiden Gewalten bestanden bezüglich der Bestrafung der Taufgesinnten scharfe Gegensätze, die hin und wieder zu Streitigkeiten und ernststen Konflikten führten. Ursache war einmal die sehr harte Behandlung, die den Anhängern des Täuferums in den Bistümern Bamberg und Würzburg zuteil wurde, zum anderen Übergriffe der geistlichen Obrigkeiten in die Gerichtsbarkeit der weltlichen Stände. 1528 sah sich Markgraf Georg genötigt, den Schwäbischen Bund wegen der in Bamberg geübten Täuferbestrafung anzugehen; dort würden die Gefangenen ohne jedes Verhör hingerichtet, ihnen auch Artikel zum Widerruf vorgelegt, die mit der Lehre der Täufer nichts zu tun hätten¹²⁸. Der Markgraf glaubte, guten Grund zu der Befürchtung

¹²² Vgl. W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten I 133.

¹²³ TA II Nr. 241, 242, 261, 266, 267.

¹²⁴ Rinck taufte den Pfarrer von Schalkhausen, Hans Hechtlein, TA II S. 180, 12—16. Hechtleins „Verantwortung“ ist ein wertvolles Dokument täuferischer Auffassung von Kindertaufe, Erbsünde und Abendmahl, TA II Nr. 228.

¹²⁵ TA II S. 221, 30—39; S. 228, 25—28; S. 255, 38—39; S. 285, 32—35.

¹²⁶ Ebd. S. 220, 37—38; S. 289, 10—13.

¹²⁷ Ebd. 229 f., 253 ff.; vgl. E. Teufel, Täuferum und Quäkertum V 135 f.; TA V, „Ehe“, Sach. Reg.; W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten II 30 f.

¹²⁸ TA II Nr. 124, s. a. ebd. Nr. 118.

zu haben, „daß man unter dem Vorwand der Wiedertäuferi gegen evangelische Pfarrer und Laien vorgehen wolle“¹²⁹.

Das Verhalten der Fürstbischöfe hatte schon nach wenigen Jahren die Ausrottung des Täuferiums zur Folge. Die Würzburger Regierung verfuhr besonders grausam; Bestrafung der bauerlichen Auf-rührer ging mit der Unterdrückung des Täuferiums und der Reformation Hand in Hand. Bereits nach 1530 war die Bewegung in beiden Bistümern völlig niedergeschlagen¹³⁰.

Im Gegensatz zu seinen Nachbarn führte Markgraf Georg ein weitaus milderer Regiment. Seine Bemühungen im Kampf gegen die Täufer zielten vor allem darauf ab, die Kirchenordnung zu straffen und die Pfarrer in der Unterweisung der Irrenden zu schulen. Er selbst verfaßte den „Kurzen Unterricht an die Pfarrherrn und Prediger“¹³¹. Für ihn waren die Täufer fehlgeleitete Christen, die vornehmlich auf dem Wege der Belehrung von ihrem Irrtum abgebracht werden mußten. Wenn auch die Folter häufig angewandt wurde, so kam es zu Leibesstrafen und Hinrichtungen doch nur in schwerwiegenden Fällen. Vor der Aburteilung der Führer der „Uttenreuther Träumer“ holte der Markgraf noch eigens das Gutachten der Nürnberger Gelehrten ein¹³².

Die Reichsstadt selbst ging ebenfalls sehr gemäßigt gegen die Täufer vor. Bürgermeister und Rat unterschieden schon früh zwischen Anführern und Lehrern, zwischen dem „hauptsacher“, dem

¹²⁹ Ebd. Nr. 124. Wenige Tage vor der Abfassung der Beschwerde hatten würzburgische Reisige einen markgräflichen Pfarrer verschleppt. Es gelang Georg nicht, ihn freizubekommen, s. TA II Nr. 114, 115, 116, 121, 123, 130, 132, 133. Hauptleidtragende des Zustands waren die zwischen den Gerichtsbarkeiten hin- und hergehetzten Täufer. Sie bekamen das uneinheitliche Vorgehen auf so engem Raum hart zu spüren. So schrieb der Amtmann von Erlangen, Hans v. Seckendorf, an Statthalter und Räte zu Ansbach: „Die Gefangenen sind bereit, die von Ansbach gesandte Urfehde anzunehmen, bitten aber, die auferlegte Kirchenbuße nicht in Neunkirchen, wohin sie gepfarrt sind, sondern in Baiersdorf ableisten zu dürfen, weil sie von ihrem Landesherrn, dem Bischof von Bamberg, noch schwerere Bestrafung zu befürchten haben.“ TA II S. 101, 26—30.

¹³⁰ Das bairisch-fränkische Bistum Eichstätt kam nur in geringem Maße mit dem Täuferium in Berührung. Vielleicht verhinderte die vom Verkehr etwas abseitige Lage einen stärkeren Einbruch, vielleicht ist die Ursache auch in den geordneten kirchlichen Verhältnissen dieses Bistums zu suchen. Vgl. K. R i e d, Moritz von Hutten, Fürstbischof von Eichstätt (1539—1552), und die Glaubensspaltung. Reformationsgesch. Stud. u. Texte 43/44 (1925) und J. B. G ö t z, Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493—1577. Ebd. 63 (1934).

¹³¹ TA II Nr. 88 gibt die vorhandenen Drucke an. Auszugsweise auch bei W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten II 52 f.

¹³² TA II Nr. 251, 282, 285; vgl. E. Teufel, Täuferium und Quäkertum V 136 ff.

„oberst und fürnemest patron“¹³³ und den von ihm überredeten „arm pauers leut, die nit selbs getauft, sonder die taut aus verfürung ... mer aus ainfalt u. das si das fur gut geacht, dann mit furgesetzter geverde empfangen u. von den haubtartikeln solcher verpundnus ... nit wissen haben“¹³⁴.

Auch außerhalb des fränkischen Raumes konnte sich das Täufer-tum schon früh festsetzen. Namentlich die Reichsstädte kamen sehr zeitig mit ihm in Berührung.

Augsburg vor allem wurde zum Ziel zahlreicher Täuferführer. Bereits 1525 ließ sich Ludwig Hätzer hier nieder, mußte aber auch diese Stadt schon bald verlassen. Wenig später traf Hans Denck ein, im Mai des Jahres 1526 kamen auch Hubmaier und Hans Hut. In Augsburg erstand dem süddeutschen Täufertum eine seiner blühendsten und stärksten Gemeinden. Angesehene und vornehme Bürger konnten für die neue Lehre gewonnen werden, so Eitelhans Langenmantel und Jörg Regel¹³⁵. Über die örtliche Bedeutung hinaus wurde die Gemeinde für die gesamte oberdeutsche Täuferbewegung wichtig, wurde gleichsam zu ihrem Missionshaus¹³⁶. Schon im Jahre 1529 brach die Gemeinschaft zusammen.

Sehr streng verfuhr der Rat der Reichsstadt Kaufbeuren. Im Jahre 1528 wurden an einem Tage fünf Täufer enthauptet, sieben durch die Backen gebrannt und zahlreiche andere aus der Stadt gepeitscht¹³⁷.

Demgegenüber gingen die Reichsstädte Regensburg und Rothenburg mit großer Milde vor. Vor allem die Stadtherren von Regensburg nahmen in der Täuferfrage eine sachliche und leidenschaftslose Haltung ein. Sah doch der Rat, der schon früh mit dem Luthertum sympathisierte, die von ihm geschätzte Lehre ebenfalls in die Winkel der Stadt gedrängt¹³⁸. Da die Bestimmungen der Reichsgesetze keineswegs die Billigung der Regensburger Obrigkeit fanden, holte sie die Gutachten maßgeblicher Gelehrter ein¹³⁹. Solange es möglich war, hielt sie an den dort vorgeschlagenen Maßnahmen fest; 1539 brachte ihr das eine Verwarnung König Ferdinands wegen zu nachsichtiger Behandlung der Sektierer ein¹⁴⁰. Das einzige Todesurteil, das in Regensburg vollzogen wurde, geht auf

¹³³ TA II Nr. 19.

¹³⁴ Ebd. S. 39, 17—21, s. a. Berbig 329.

¹³⁵ Vgl. W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten II 59 ff., Chr. Hege, Augsburger Täufergemeinde: ML I.

¹³⁶ Vgl. E. Teufel, Täufertum und Quäkertum V 148 ff.

¹³⁷ Ebd. S. 134, 1—16; S. 137, 19—26.

¹³⁸ Vgl. H. Nestler, Die Wiedertäuferbewegung in Regensburg (1926).

¹³⁹ TA V Nr. 23, 26, 62, 63.

¹⁴⁰ Ebd. Nr. 57.

die nachdrückliche Forderung der bayrischen Herzöge zurück. Die Stadtherren widersetzten sich zwar, mußten aber später doch nachgeben¹⁴¹.

Die Regensburger Täufergemeinde trug in ihren Glaubensanschauungen vornehmlich Züge der Schweizer Brüder. Sie stellte eine rein religiöse Gemeinschaft dar, ohne Hinneigung zu Aufruhr, ohne politische Tendenzen. Den Grundstein legte Ludwig Hätzer, der auf einem seiner zahlreichen Züge durch Oberdeutschland im Herbst 1527 in Regensburg mehrere Taufen vollzog¹⁴². Ihren Höhepunkt erreichte die Bewegung im Jahre 1539 in engem Zusammenhang mit eingedrungenen Huterischen Brüdern¹⁴³. Doch erlangte die Gemeinde über die Grenzen der Stadt hinaus keine Bedeutung. Ihr Einfluß reichte nicht einmal bis in die angrenzende Oberpfalz; diese kam nur in ganz geringem Maße mit dem Täufern in Berührung¹⁴⁴.

Nicht minder nachsichtig war auch das Vorgehen der Obrigkeit von Rothenburg. Obwohl die Ideen Hans Huts in das Stadtgebiet eingedrungen waren¹⁴⁵, versuchten die Ratgeber, lediglich durch die Ausweisung der Täufer die Bewegung niederzuschlagen. Vermutlich war für sie der Ratschlag des Lic.iur. Luwig Hierter zu Speyer mitbestimmend¹⁴⁶. Dieser versuchte anhand der Schrift zu beweisen, „daß man keinem christenmenschen umb ainigen irrung des glaubens soll mit dem naturlichen tod, sofern anders nit bese conspiracy oder erschreckenlich anhang dabei und vor augen, sonder am leib oder mit verweisung gestraft werden“¹⁴⁷.

Von Augsburg aus wurde das Täufern vor allem in das Herzogtum Bayern hineingetragen. Es gehörte neben Tirol zu den Territorien, die am stärksten mit der Bewegung in Berührung kamen. Bereits 1527 hatte die Bewegung Fuß gefaßt, ein Jahr später schon eine ungeheure Ausbreitung erlangt. Außer dem Auftreten bedeutender Täuferführer trug aber noch ein weiterer Umstand zu dieser Entwicklung bei: die Lage des Herzogtums an der Donau. Mit Vorliebe zogen die Taufgesinnten auf ihr zu Schiff nach Mähren. Umgekehrt drangen auch die Huterischen Brüder auf diesem Wege nach Bayern ein. Die Regensburger Akten enthalten ein Schreiben Königs Ferdinands¹⁴⁸, in dem dieser die Stadtherren auffordert, die

¹⁴¹ Ebd. Nr. 27—30, 32, 33.

¹⁴² Ebd. S. 11, 27—30; S. 13, 2, Nr. 9.

¹⁴³ Ebd. Nr. 48, 50, 54.

¹⁴⁴ Vgl. A. Schantz, Oberpfalz: ML III.

¹⁴⁵ TA V Nr. 7.

¹⁴⁶ Ebd. Nr. 6.

¹⁴⁷ Ebd. S. 175, 7—10.

¹⁴⁸ Ebd. Nr. 37.

Täufer an der Herabfahrt auf der Donau zu hindern. In Linz verhaftete Auswanderer hätten ausgesagt, „das noch ain große anzal bis in die tausent hernach ziehen sollen“¹⁴⁹.

Die bayrischen Herzöge gingen mit größter Strenge gegen die Täufer vor. Sie setzten sogar eigens einen Inquisitor ein, dem lediglich die Aufgabe zufiel, die Brüder aufzuspüren und festzunehmen¹⁵⁰. In kaum einem anderen Lande hatten die Taufgesinnten eine so harte Verfolgung zu erdulden. Die Regierung versuchte, der starken Bewegung durch Schwert und Scheiterhaufen Herr zu werden¹⁵¹. Dennoch wagten sich immer wieder Huterische Brüder nach Bayern, in der Hoffnung, die unterdrückten Täufer um so leichter zum Zug nach Mähren bewegen zu können. Das Mandat Herzog Wilhelms V. zeigt, wie erfolgreich denn auch die Missionen verliefen: es gibt die Zahl der im Jahre 1586 aus dem Herzogtum weggeführten Taufgesinnten mit „in die sechshundert“ an¹⁵².

Trotz der rührigen Tätigkeit der Huterer lingen die meisten der bayrischen Täufer jedoch der Lehre der Schweizer Brüder an. Waren es doch die hervorragendsten Vertreter dieser Richtung, die sich in Augsburg zusammenfanden.

Nach einer unerbittlichen, siebenzig Jahre währenden Bekämpfung war das Täufertum gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch aus dem Herzogtum Bayern verdrängt.

Die Täuferbewegung in Hessen

Wie die täuferische Bewegung in Franken, so war auch die des hessischen Landes eng mit den Vorgängen in Thüringen verknüpft. Die im Grenzgebiet liegende Vogtei Mühlhausen und das Amt Hausbreitenbach ließen eine rege Verbindung von hüten nach drüben zustandekommen.

So blieb auch Hessen nicht frei vom Gedankengut Münzers und Huts, doch machte es sich nur in den ersten Jahren der Bewegung bemerkbar¹⁵³. Sehr zum Schaden gereichte dem Täufertum das Auftreten von Mordbrennern; seit 1530 machten sie die Gegend unsicher, verbreiteten aufrührerische Ideen und hatten Weibergemeinschaft. Auch sie nannten sich Wiedertäufer¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Ebd. S. 53, 16—17.

¹⁵⁰ Vgl. V. A. Winter, *Gesch. d. baierischen Wiedertäufer im sechszehnten Jahrhundert* (1809) 177.

¹⁵¹ Vgl. Chr. Neff, *Bayern: ML I*; V. A. Winter 144, W. Wiswedel *Bilder und Führergestalten II* 137.

¹⁵² V. A. Winter 183 f., vgl. H. Nestler 140 ff.

¹⁵³ TA Hessen 22 ff., 40 ob., 54 ff.

¹⁵⁴ Ebd. Nr. 29.

Vornehmlich bestimmt aber wurde die Haltung der hessischen Taufgesinnten durch das Wirken von Schweizer und Huterischen Brüdern.

Der auch in Thüringen und Franken bekannte Melchior Rinck war es in erster Linie, der die „Stillen im Lande“ um sich scharte¹⁵⁵. Rinck, wegen seiner humanistischen Bildung auch „der Greck“ genannt, hatte sich als Schulmeister und Pfarrer betätigt. Obwohl er sich aktiv am Bauernaufstand beteiligte¹⁵⁶, traten die aufrührerischen Ideen später bei ihm in den Hintergrund. Vermutlich wurde seine neue Haltung durch den Aufenthalt bei Hans Denck und Ludwig Hätzer in Worms herbeigeführt¹⁵⁷. Haupttätigkeitsgebiet Rincks war die Gegend um Hersfeld, vor allem das Dorf Sorga. Im August 1528 fand unter dem Vorsitz des Rektors der Marburger Universität ein großes Verhör statt, zu dem Rinck seine Lehre in fünf Punkte zusammengefaßt hatte. Mehrmals aus Hessen ausgewiesen wurde er schließlich gegen Ende des Jahres 1531 wiederum gefangengesetzt und bis an sein Lebensende in Haft gehalten.

Außer Rinck, der in vielen Glaubenspunkten den Schweizer Brüdern nahestand, lehrte in der Landgrafschaft Hans Pauli Kuchenbecker. Im Jahre 1578 verfaßte er das ausführliche „Bekenntnis der Schweizer Brüder in Hessen“¹⁵⁸.

Hauptvertreter der Huterer auf hessischem Boden waren Peter Riedemann, Georg Zauring und Hans Raiffer, auch Schmidt genannt¹⁵⁹. Es gelang den zahlreichen Sendboten auch hier, sehr viele Täufer zum Verlassen der Heimat und zum Zug nach Mähren zu bewegen¹⁶⁰.

Neben diesen zwei großen Gruppen innerhalb des Täuferturns tauchten aber noch die Anhänger einer dritten Richtung auf: die Melchioriten, die Jünger Melchior Hofmanns. Peter Tesch, Leonhard Fälber, Jörg Schnabel und Peter Lose waren ihre Wortführer. Tesch und Fälber stammten aus den Niederlanden.

¹⁵⁵ Näheres über ihn: Chr. Hege, Hessen: ML II, P. Wappler, Die Stellung Kursachsens 7 ff., ders., Täuferbewegung in Thüringen 50 ff., W. Wiswedel, Das Täuferturn in Hessen: Bilder und Führergestalten I.

¹⁵⁶ Vgl. K. W. H. Hochhuth, Mittheilungen I: Zs. f. d. hist. Theol. 28 (1858) 541 f.; s. a. Wappler I 174 unt.

¹⁵⁷ Vgl. O. zur Linden, Melchior Hofmann, ein Profet der Wiedertäufer (1885) 174 Anm. 1.

¹⁵⁸ TA Hessen Nr. 187.

¹⁵⁹ Riedemann verfaßte 1540 im Gefängnis zu Marburg seine Hauptschrift „Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens, von den Brüdern, so man die Hutterischen nennt ausgegangen“. Gedr. 1565; vgl. L. Müller, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. Diss. phil. (1927). Zu ihm und den übrigen Sendboten in Hessen s. TA Hessen Nr. 64, 91, 105, 126, 144.

¹⁶⁰ Ebd. Nr. 210, 211, 216.

Der Verlauf, den die Täuferbewegung in Hessen nahm, hing aufs engste zusammen mit der Haltung, die Landgraf Philipp den Taufgesinnten gegenüber bezog. Trotz aller kaiserlichen Edikte, trotz der Gutachten der Reformatoren konnte sich Philipp nicht dazu entschließen, Täufer hinrichten zu lassen¹⁶¹. Er unterschied sehr wohl zwischen Irrenden im Glauben und Aufrührern. Nur diejenigen, die „aufstandt, entborung, vngehorsam der vnderthanen oder ander Malefitz hendel zu practiciren vnderstunden“, durften seiner Meinung nach mit dem Tode bestraft werden¹⁶². Wo solche Vergehen aber nicht vorlägen, sei die Hinrichtung ungerechtfertigt. Mehrfach geriet Philipp wegen der in seinem Lande durchgeführten Täuferbekämpfung in Konflikt mit der kursächsischen Obrigkeit. Es waren insbesondere die Vogtei Mühlhausen und das Amt Hausbreitenbach, wo sich immer wieder Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten bot. Philipp aber ließ sich weder durch Ermahnungen noch Verleumdungen von seiner Haltung abbringen. Selbst im Fall Melchior Rinck gelang es der kursächsischen Regierung nicht, ihn umzustimmen. Wiederholt legte der Landgraf seine Einstellung dar; so in einem Schreiben an Kurfürst Johann im Januar 1532: „... vnd können noch zur Zeit in vnserm gewissen nit finden, jemandts des glaubens halben, wo wir nit sonst gnugsam vrsache der verwirkung haben mogen, mit dem schwert Richten lassen. Dan so es di meinung haben solt, musten wir keinen Judden noch Papisten, die Christum am höchsten Blasphemiren, bei vns dulden vnd sie dergestalt Richten lassen“¹⁶³. Es gab für Philipp nur eine Möglichkeit, gegen Irrgläubige vorzugehen: sie in der rechten Lehre zu unterweisen; denn, so schrieb er nach Sachsen, „cs mocht sich ein mensch vber nacht vnderrichten vnd weysen lassen vnd wieder von seinem jrthumb abtreten. Solt nhun derselbig so gestracks von vns zum dodt verurteilt werden, sorgen wir warlich, wir mochten seins bluts nicht vnschuldig sein“¹⁶⁴. Selbst als der Landgraf sein Testament abfaßte, lag ihm das Fortführen der Täuferbekämpfung in diesem seinem Sinne noch am Herzen: „Einichen menschen aber umb des willen, das er unrecht glaubt, zu toidten, haben wir nie getan, wollen auch unsere sohne ermanet haben, sollichs nicht ze tun“¹⁶⁵.

¹⁶¹ Eine schöne Würdigung der edlen Haltung Philipps ist Paul Wapplers Buch, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*. [S. jetzt auch F. H. Littel, *Landgraf Philipp und die Toleranz. Ein christlicher Fürst, der linke Flügel der Reformation und der christliche Primitivismus* (Bad Nauheim 1957)].

¹⁶² Wappler I 234 M.

¹⁶³ Ebd. 155 unt.

¹⁶⁴ Ebd. 234 ob.

¹⁶⁵ TA Hessen Nr. 148.

Trotz seines milden Vorgehens konnte Philipp der Täuferbewegung in seinem Lande Herr werden. Durch eine Reihe von Disputationen zwischen Täufern und namhaften Theologen ließen sich wirklich viele Brüder eines Besseren belehren und standen von ihrem Glauben ab. Der Landgraf bat sogar Martin Butzer, nach Hessen zu kommen und ihn in seinen Bemühungen zu unterstützen. Es gelang dem Straßburger Reformator in der Tat, einige bedeutende Täuferführer in die Landeskirche zurückzuführen, unter ihnen die Melchioriten Peter Tesch und Peter Lose¹⁶⁶. Doch handelte es sich dabei mehr um ein Kompromiß; beide Seiten brachten viel guten Willen für die Verständigung mit¹⁶⁷.

Nach der Synode zu Ziegenhain im November des Jahres 1538 wurden die Zuchtordnung sowie der Jugendunterricht mit nachfolgender Konfirmation in die hessische Kirche eingeführt¹⁶⁸. Dadurch konnten Gegensätze, die sich bislang trennend zwischen Täuferfertum und Landeskirche ausgewirkt hatten, beigelegt werden¹⁶⁹. Nach und nach mündete die Täuferbewegung in den hessischen Protestantismus ein¹⁷⁰. Lediglich Reste der täuferischen Gemeinden konnten sich bis zum Dreißigjährigen Krieg halten.

¹⁶⁶ Ebd. Nr. 77, 79—82.

¹⁶⁷ Ebd. Nr. 85, 86.

¹⁶⁸ Ebd. Nr. 84.

¹⁶⁹ Vgl. Chr. Hege, Hessen: ML II 300.

¹⁷⁰ Vgl. W. Sohm, Territorium und Ref. in der hessisch. Gesch. 1526—1555 (1915) 163 ff. [Zur hessischen Täuferbewegung s. jetzt auch A. W. Dirrim, The Hessian Anabaptists; backgrounds and development to 1540 (Diss. Indiana Univ. 1959)].

I. TEIL

KIRCHENBEGRIFF, GEMEINDEPRINZIP UND GEMEINDEORDNUNG DER TÄUFER

1. Kapitel:

Die „besondere Kirche“

Mit der Spendung der ersten Gläubigentaufe im Januar des Jahres 1525 zogen die Züricher Brüder den Schlußstrich unter ihre zwei Jahre währenden Bemühungen, sich mit Zwingli zu einigen. Endgültig setzten sie sich nun von der Lehre und dem Werk des Reformators ab. Mit dem Vollzug der Erwachsenentaufe legten sie den Grundstein zu der Kirche, die ihren Vorstellungen nach die einzig rechtmäßige sein konnte. Für Konrad Grebel und seine Glaubensgenossen sah sie anders aus als für Zwingli. Zwar stimmten die Brüder voll und ganz mit diesem darin überein, einzig und allein die Bibel dürfe als Fundament der Kirche dienen, doch zeigten sich bereits bei der Frage, wie und in welcher Weise denn nun christlicher Glaube und christliches Leben allein auf die Schrift gestellt werden sollten, die ersten Gegensätze. Während Zwingli davon überzeugt war, in Zürich trotz aller bestehenden Mißstände und Verkehrungen des Gotteswortes dennoch die Kirche Christi zu haben, versagten die Täufer dieser Kirche jegliche Anerkennung. Ging Zwingli vom Bestehenden aus, wollte er das Alte mit dem Neuen verweben, so forderten die Taufgesinnten den radikalen Neubeginn unter Preisgabe alles Überkommenen¹. Was sie planten, war die uneingeschränkte Rückkehr zur urchristlichen Kirche. Die Wiederaufrichtung der apostolischen Gemeinde, der Urgemeinde zu Jerusalem, mit all den sich daraus ergebenden Konsequenzen stellte das Leitmotiv der gesamten Bewegung und ihr dringendstes Anliegen dar².

In den Augen der Täufer hatte die von Christus gestiftete Kirche diese Entwicklung erfahren: von den Aposteln unverfälscht aufgerichtet und in den Urgemeinden ebenso rein aufrechterhalten,

¹ Vgl. L. v. Muralt, Glaube und Lehre 10 ff.

² Das Täufertum „ist ein Versuch, das Urchristentum in seiner Ganzheit wieder

ist sie im Laufe der Zeit mehr und mehr verfälscht und verzerrt worden. Weder die Katholiken noch die Reformatoren sind im Besitz der ursprünglichen Lehre, beide leben nicht mehr in der wahren Kirche Christi. Schon früh setzte sich diese Überzeugung unter den Täufern in aller Klarheit durch. Als Grebel und seine Genossen den Brief an Thomas Münzer schrieben, 1524 bereits, war sie voll ausgebildet: „Wie nach dem unsere altforderen von dem waren Got und erkantnuß Jesu Christi und deß rechtgschafnen Gloubens in in und von dem waren einigen gmeinen goetlichen wort, von den goetlichen brüchen, christenlicher liebe und waesen abgefallen sind, on Got, gsatz und evangelio in menschlichen unnützen unchristlichen brüchen und ceremonien gelebt und darinn selikeit zu erlangen vermeint habend und aber wit gefelt worden ist . . . also ouch jetzund wil iederman in glichsendem glauben selig werden . . . in verachtung deß goetlichen worts, in achtung deß bepstlichen und deß worteß der widerbepstlichen prediger, so auch dem goetlichen nit glich und gmeß ist“³.

Die große Aufgabe, vor die sich die Täufer also gestellt sahen, war die Wiederaufrichtung einer Kirche, die sich lediglich auf die Stiftung Jesu, auf die praktische Durchführung seiner Anleitungen in der Urgemeinde stützen sollte: „alleß allein nach dem wort handlen und bruch der apostlen herfür tragen mit dem wort und uffrichten“⁴.

Der Gegensatz der Züricher Täufer zu Zwingli beruhte aber nicht nur auf der unterschiedlichen Auffassung von der wahren Kirche Christi; nicht nur aus diesem Grunde schieden sich die Täufer von ihm. Von gleicher Wichtigkeit war ihnen die Frage, wer der neuen Kirche angehören dürfe und solle. Während Zwingli nicht die Spreu vom Weizen trennen wollte, glaubten die Täufer, die Kirche könne nur aus den wahrhaft Gläubigen bestehen. Nur die wenigen Auserwählten, die durch Glaube und Taufe wiedergeboren und gewillt seien, ein neues Leben in der Nachfolge Jesu zu beginnen, dürften ihr angehören. Für die Brüder war die rechte Kirche eine „Gemeinde der Heiligen“. Mehrmals versuchten sie, Zwingli für diese ihre Meinung zu gewinnen. Dieser selbst berichtete dem Rat darüber: „Zum ersten sige Simon von Höng zuo im und meister Löwenn kommen und habe sy beid angefochten, das sy ein besonner volck und kilchenn söttind uffrichtenn und ein christenlich volck darin han, das da zum aller unschuldigisten lepte

lebendig werden zu lassen, die urchristliche Gemeinde als religiöse und soziale Größe neu zu verkörpern“ (W. Köhler, Die Zürcher Täufer 63 f.).

³ TA Zürich 13 unt. f.

⁴ 16 ob.

und ouch dem evangelio bickleib und anhengig weri . . .“⁵. „Witer so sige Felix Mantz uff ein zit zu im kommenn . . . und inn abermals anzogenn von wegen der kilchen, und redte daby, das niemandst inn derselbenn kilchenn sin mueste noch sötte, dann die, so sich selbs wüstind on sünd sin“⁶.

Die Forderungen der Täufer nach der Wiedergeburt, nach der persönlichen Entscheidung des Einzelnen, das alte Leben aufzugeben und ein neues in der Nachfolge des Herrn anzufangen, waren unvereinbar mit der Aufrichtung einer Volkskirche. Auch mußten die Brüder jede Verbindung mit der Obrigkeit ablehnen; die wahre christliche Kirche sollte an nichts anderes gebunden sein denn an Gottes Wort. Wo aber echte Christen in Liebe und Gehorsam miteinander lebten, da sei eine Obrigkeit überflüssig⁷.

In den ersten zwanziger Jahren hofften die Züricher Täufer, Zwingli würde sich hinsichtlich der praktischen Durchführung der Bergpredigtsethik zu ihren Forderungen bekennen, auch seine Einstellung zur Obrigkeit aufgeben⁸. Sie versuchten, die Gemeinschaft mit ihm und seiner Sache zu wahren. So betonte Felix Manz in einem Gespräch mit Zwingli über den Bann, nicht ihm, Manz, zieme es, die groben Sünder aus der Kirche zu stoßen, „dann er wer nit bischoff wie er, meister Ulrich, das er sölichs thuon sötte“⁹.

Schon bald aber klärten und festigten sich die Vorstellungen der Täufer. Sie erkannten, daß nur der radikale Bruch mit dem Bestehenden die unverfälschte Kirche wieder aufrichten könne, daß jegliches Kompromiß nur zu Stückwerk führe. Sie gründeten ihre

⁵ 120 unt. f. (1525—1526).

⁶ 121 unt. f. (1525—1526).

⁷ 122 ob., 123 unt., 214 M., 216 M. (1525—1527). Das, was den Täufern als Ziel vorschwebte, kennzeichnet am treffendsten der Terminus „Gemeindekirche“. Die neue Kirche sollte sich aus vielen Einzelgemeinden zusammensetzen, von denen jede ihrem großen Vorbild, der Urgemeinde zu Jerusalem, nachzueifern hatte. Vgl. E. Händiges, *Gemeinde*: ML II 52 ff.; G. Hein, *Kirche*: ML II 495.

⁸ TA Zürich 53 M. (1525).

⁹ 127 unt. (1525—1526). An dieser Aussage wird zugleich offenbar, daß die Täufer zeitweise bereit waren, Kompromisse einzugehen, um ihre Pläne realisieren zu können. Obwohl Manz im gleichen Gespräch die Aufrichtung der Kirche der Wiedergeborenen forderte (121 unt. f.), wollte er doch das Zugeständnis an die Praxis machen und die bestehende Kirche in das Werk des Neubaus mit einbeziehen. Schlugen die Brüder aber diesen Weg ein, dann allerdings hatte Manz nicht die Gewalt zu bannen, da in der alten Kirche das allgemeine Priestertum keine so große Geltung besaß. Sollte vom Vorhandenen ausgegangen werden, dann konnte der Umbruch nur nach und nach vollzogen werden. So auch auf dem Gebiet der Gemeindeordnung. Die urkirchlichen Ämter mußten in diesem Fall in Anlehnung an den geistlichen Stand eingeführt werden. Somit konnte nur Zwingli, als „bischoff“, für die Reinigung der Gemeinde, für die Gemeindezucht, zuständig sein.

„besondere und eigne kilch“¹⁰. Wie diese Aufrichtung der Sonderkirche in der Praxis vor sich ging, wird an den Plänen von Manz deutlich: „Demnach der besondern kilchenn halb seit er . . . sin meynung, namlich, das er, die sich Cristi weltind annemen unnd dem wort gehorsamen, ouch nach Cristo wandlen, zuosamen welte suochen unnd sich mit denselbenn durch den touff vereynbaren unnd die anderen irs gloubens lassenn plibenn“¹¹. Gleichzeitig wurden hier in aller Kürze die Hauptforderungen der Täufer an die neue Kirche vorgetragen: sie sollte sich nur auf die Gläubigen beschränken, die wirklich gewillt waren, die Nachfolge Christi anzutreten; sie sollte abgeschlossen und damit unabhängig von der Umwelt sein.

Das sichtbare Zeichen für die Zugehörigkeit zur wahren Kirche bildete die Gläubigentaufe. Zwar legten die Täufer von Anfang an großen Wert auf ihre Durchführung¹², dennoch war sie es nicht, die die Brüder dazu drängte, eine neue Kirche aufzurichten¹³. Den Ausschlag gaben vielmehr die Forderungen nach der Wiedergeburt und nach dem neuen Leben: „Nun gehört das den gläubigen, die da abgestorben sind dem willen des fleischs und nun wandlent im willen des geists. Das sind die frucht des geists: liebe, frid, fründlichkeit, guetigkeit, trüw, senftmuot, demuot, dultigkeit, gerechtigkeit und warheit. Die darinnen wandlent, die sind die gmeind Cristi und der lib Cristi und die kristenlich kilch“¹⁴.

Da die Täufer bewußt auf das Urchristentum zurückgriffen und alles, was später in die Kirche hineingetragen worden war, als Verkehrung des Wortes, als ungöttliche Bräuche und Zeremonien ablehnten, so mußten sie ihre neu errichtete Kirche für die einzig wahre halten. In den Täufergemeinden — das war die feste Überzeugung aller oberdeutschen Brüder — lebte die rechte Kirche Christi. Die unzähligen, mitunter sehr heftigen Angriffe auf die Andersgläubigen, vor allem auf die Geistlichkeit¹⁵, wurden von diesem Wissen getragen. Denn da für die Brüder die Urgemeinde die wahre Kirche darstellte, in ihr aber die Nachfolge Jesu in

¹⁰ TA Zürich 214 M., 215 unt. (1526—1527). Es fällt auf, daß die Züricher Brüder noch das Wort „Kirche“ gebrauchten, wohingegen die Täufer anderer Gebiete statt dessen stets von der „Gemeinde“ sprachen, der „Gemeinde Gottes“, der „wahren christlichen Gemeine“. Vermutlich wollten sie dadurch die Absetzung von der kath. Kirche und von den Ref. Kirchen betonen. Darüber hinaus ließ die Ausrichtung der Brüder auf die Urgemeinde sie mit Vorliebe diese Bezeichnung wählen. Vgl. C. Hein, *Kirche*: ML II.

¹¹ TA Zürich 216 M., s. a. 217 M. (1526—1527).

¹² 17 unt. 1. (1524).

¹³ Vgl. E. Händiges, *Gemeinde*: ML II 53.

¹⁴ TA Zürich 236 unt. f. (1527).

¹⁵ TA Hessen 75 M., 211, TA I 1055 ff. (1533—1563).

höchstem Maße geübt wurde, so galt ihnen der Lebenswandel der Gläubigen als Maßstab für die Rechtmäßigkeit ihrer Kirche. Wo das christliche Leben fehlte, mußte für sie auch die Kirche Christi fehlen. Sündhafte Pfarrer konnten die wahre Lehre weder besitzen noch verkünden¹⁶. Kirche, das ist nicht der Tempel, der mit Händen gemacht ist — immer wieder führten die Täufer in ihren Verhören dieses Wort der Apostelgeschichte an — sondern der Leib der Gläubigen selbst, der als lebendiger Tempel die Wohnung Gottes darstellt. So antwortete der hessische Täufer Tell Joß auf die Frage, ob er in die Kirche ghe: „Je nu, findt ichs nicht in der heiligen schrift, das ich soll in die kirchen gehn, die von holz und stein gebauet ist.“ Und auf die weitere Frage, ob er denn das „gegenspiel“ in der Schrift finde: „Ich mein es stehe zun Corinthern am 3. oder 6. cap.: Ir seit der lebendig tempel gottes, do finde ich nicht von einer steiner kirchen“¹⁷.

Doch sahen die Brüder die wahre christliche Kirche nicht nur dadurch gekennzeichnet, daß ihre Mitglieder sich um ein gottesfürchtiges Leben bemühen — sie folgerten auch, daß der rechte Glaube ganz aus sich heraus Früchte trüge. Wo nun diese Früchte fehlten, könne ebenfalls die reine Lehre nicht sein. Tell Joß erklärte es rundheraus: „Nuhe sehe ich kein frucht, die doraus komen. Ists derhalben eine falsche lehr“¹⁸.

In zweifacher Hinsicht also schlossen die Täufer vom Lebenswandel des Gläubigen auf die Rechtmäßigkeit seiner Kirche. Selbst als in einer ähnlichen Disputation ein württembergischer Pfarrer Paul Glock vorhielt, es stünde doch geschrieben, niemand könne Jesus einen Herrn heißen außer durch den Heiligen Geist, ließ sich der Huterische Apostel nicht beirren; es stünde aber auch geschrieben, „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel“. Bekenne sich nicht auch der Teufel als Gott? Das Siegel des Apostels sei das Volk. So könnten die Gläubigen nicht besser sein als ihre Lehrer. Priester und Laien gäben also das lebende Zeugnis für die falsche Lehre und die Unreinheit der Kirche ab¹⁹.

Dagegen waren die Täufer ganz sicher, den Rock Christi wirklich angezogen zu haben²⁰; da die Nachfolge des Herrn ihr oberstes

¹⁶ TA I S. 213, 15—17 (1562).

¹⁷ TA Hessen 379 ob., s. a. TA I S. 1093,31—1094,3 (1567—1575).

¹⁸ TA Hessen 379 M., s. a. TA Zürich 238, TA I S. 1055, 31—1056,7 (1527—1575).

¹⁹ TA I S. 1056, 8—1057,12 (1563).

²⁰ TA Hessen 198 unt. (1538).

Gebot darstellte, sie auch ein sittenstrenges Leben führten, das sie als Frucht des Glaubens ansahen, waren sie fest davon überzeugt, die rechte Kirche zu sein.

War nun für die Brüder ihre Kirche nicht nur die einzig wahre, sondern auch die einzige, die ihrer Meinung nach zur Seligkeit führte? Vertraten sie also einen ausschließlichen Kirchenbegriff²¹?

Die wenigen Täufer, die sich in den Verhören zu diesem Punkt äußerten, vertraten durchweg die Exklusivität. So erklärte Endres Gutte, ein Bruder aus dem Kreis Jörg Schnabels und Peter Loses, auf die Frage nach der Sünde wider den Heiligen Geist, einer Sünde also, die keine Vergebung findet: „Christus sei der wegg und die warheit und wehr uf solchem wege gehe, bei dem sei der heilig geist, wehr aber von dem wege abfall und sich zur welt begeben von Christo, der sündige in den heiligen geist, so ferne er zuvor auf dem wege des lebens gewesen ist“²². Mit dem „Weg des Lebens“ aber dachte Gutte nur an die täuferische Gemeinschaft. Das geht aus der Terminologie deutlich hervor: das Wort „welt“ bezeichnete für die Täufer immer die Gegenseite, alles was nicht-täuferisch war, gleichgültig, um welches Bekenntnis es sich dabei handelte. Auch die Anführung von Joh. 14, 6 zeigt, daß die Kirche der Taufgesinnten gemeint ist. Sie als „die Wahrheit, den Weg und das Leben“ zu kennzeichnen, gehörte zu den beliebtesten Wendungen in Täuferkreisen. Die Antwort besagte also, wer dem Täufertum angehöre und sich von ihm löse, habe die ewige Verdammnis zu erwarten.

Zu dem gleichen Ergebnis, allerdings von einer anderen Seite her, gelangte ein fränkischer Bruder. Da die Prediger und Vorsteher für die Täufer die Nachfolger der Apostel waren, so hatte Gott ihnen auch die Gewalt verliehen, vom Himmel auszuschließen: „Dan wie der her anzeigt im ewangelio: welicher sich nit helt nach der pundnüs, den sol man hinaus tün. Und zeigt weiter an: was ir wirt pinden auf erden, sol im himel gepunden sein, und was ir auf erden wert losen, sol im himel los sein“²³.

Ganz unmißverständlich aber ist die Stellungnahme eines pfälzischen Taufgesinnten: „der taufer Philips Weber so ine getauft hete ime bevolen, so er gefangen wurde, solt er nit vom wiedertauf abfallen, ehe darauf in toit gen; dan wo er davon abfiel und den

²¹ L. v. Muralt konnte für die Schweizerischen Täufer beides feststellen: teilweise erhoben die Brüder den Anspruch auf Ausschließlichkeit, teilweise lehnten sie ihn ab: Glaube und Lehre 39.

²² TA Hessen 290 unt. f. (1544).

²³ TA II S. 71, 3—6, s. a. TA Zürich 236 unt. (1527—1528).

ersten kindtauf wieder annemen werde, wer er immer und ewiglichen verlorn und des teufels“²⁴.

Doch finden sich auch Aussagen, die sich nicht nur auf abgefallene Brüder beziehen, kühnere Behauptungen, in denen frank und frei erklärt wird, nur die Täufer könnten selig werden. In dem Bruchstück eines Verhörsprotokolls, das in den hessischen Akten vorhanden ist, heißt es: „Item sie seien allein die engel gottes fur dem jüngsten gericht“²⁵. Und in der Beilage zu einer in der Pfalz durchgeführten Vernehmung: „Alle, die nit inen den widertaufern anhängen, seien ewig verdampt“²⁶. Im Jahre 1568 berichtete der Hauptmann von Ziegenhain über einen Täufer aus seinem Amt: „...gibt sich allein for gerecht aus und deutet die gemeine spruche der heiligen schrift, so von den unsern uf die kindertauf gezogen werden, und das niemand ins reich der himmel kommen könne, er sei dan zuvor aus dem wasser und heiligen geist neugeboren, dahin, das solche und derogleichen spruch allein von denen, die in gottes wort geleret und in verstand kommen, zu verstehen sei“²⁷. Paul Glock war nicht weniger deutlich: „wer euch pfaffen“, so rief er seinen Inquisitoren zu, „trauet und glaubt und eur valschen ler anhangt, ist verdambt. Wer zu uns, der gemaind gottes, kombt, tuet ware bueß von herzen, wirt selig“²⁸.

Auch die leidenschaftliche Betonung der Auserwähltheit läßt darauf schließen, daß die Überzeugung, allein selig zu werden, unter den Täufern stark verbreitet war. „Ich hör wol“, so erklärte Glock in einem anderen Verhör, „das ich und die erwelten von gott sein geheimnus nit sollen wissen oder warnemen, sonder solten uns euch vertrauen, auf das ir uns, auch die ganz welt in die hell mit eurer schalklistigkeit füeren teten“²⁹.

Die so beliebten, der Schrift entnommenen Wehrufe über die Ungläubigen gingen in die gleiche Richtung³⁰. Auch durch sie gaben

²⁴ TA IV S. 139, 20—24 (1529).

²⁵ TA Hessen 54 ob., s. a. TA II S. 57, 37—40; S. 59, 10—11; S. 125, 15—18 (1527—1532).

²⁶ TA IV S. 254, 36 (1553). Diese Aufzeichnung muß aber mit Vorbehalt herangezogen werden, da es sich hier lediglich um eine Beilage, „Doctrina ac venenum anabaptistarum“, handelt. Es ist nicht ersichtlich, in welchem Zusammenhang sie zu dem Verhör steht. Möglich, daß hier Aussagen verschiedener Vernehmungen in zugespitzter Form aufgezeichnet worden sind.

²⁷ TA Hessen 350 M.

²⁸ TA I S. 1089, 10—12 (1566).

²⁹ S. 1094, 28—31; s. a. TA II S. 70, 32—37; S. 71, 7—11; S. 131, 28—33 (1528—1567).

³⁰ TA I S. 728, 34—37; S. 1088, 26—32; TA Hessen 57 M., 187 M., unt. (1533—1598).

die Täufer zu verstehen, daß nur diejenigen vor Gott Gnade fänden, die dem neuen Bund angehörten³¹.

Daß aber die Brüder mit einer derartigen Unerschütterlichkeit glauben und behaupten konnten, allein in der wahren Kirche Christi zu sein, ja sogar allein selig zu werden, ist wohl darauf zurückzuführen, daß in ihnen die Überzeugung lebte, von Gott selbst erleuchtet zu sein. So läßt sich auch ihre Gewißheit erklären, die rechte Schrifterkenntnis zu haben. Kein Gedanke daran, die von ihnen verteidigten Glaubenssätze könnten Menschenwerk sein wie die der Papisten und Reformatoren! „Hab sich von der alten lehr abgewandt, dann er verhofft, er sei von Christo in der h. schrift erleucht“, berichten die Pfarrherren über einen Täufer aus Hünfeld³². Und ein pfälzisches Protokoll vermerkt, „Sie rumen sich, in irem tauf empfangen sie solchen geist und erkantnus der geschrift, das inen niemant kunde widerstant tun“³³. Der immer angriffslustige Paul Glock hielt sich den lutherischen Prädikanten gegenüber ebenfalls nicht zurück: „Nain, wir preisen gott in Christo, der uns seinen geist geben hat, dadurch wir eure buebenstück erkennen mögen“³⁴. Darüber hinaus war er fest davon überzeugt, daß der Geist Gottes ihn nicht nur bei dem Studium der Bibel, sondern auch während der Verhöre erleuchtete. In einem seiner Sendbriefe an die Brüder in Mähren dankte er Gott für Hilfe und Beistand, für die Beredsamkeit und Standhaftigkeit, die er ihm geschenkt habe³⁵. Auch die Aufrichtung der Sonderkirche stand in engstem Zusammenhang mit der Überzeugung, vom Geist Gottes erhellt zu sein. Dadurch fühlten sich die Täufer verpflichtet, ihre Erkenntnisse in die Welt zu tragen und der rechten Lehre zum Durchbruch zu verhelfen. Das stark ausgeprägte Sendungsbewußtsein wurde also ebenfalls aus dieser Quelle gespeist.

Die Berufung auf den Geistbesitz läßt erkennen, daß im Täufer-tum zwar nicht der Spiritualismus der Zwickauer Propheten lebte, daß es aber doch nicht frei von spiritualistischen Einflüssen war³⁶.

³¹ Zum Problem der Exklusivität in der Ref. Zeit im allgemeinen vgl. E. W. Zee den, Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe: GWU. 8 (1954) 481.

³² TA Hessen 381 M. (1575).

³³ TA IV S. 255, 3—4 (1553), s. o. Anm. 26).

³⁴ TA I S. 1094, 31—33; s. a. Wappler II 429 M. (1537—67).

³⁵ TA I S. 1064, 33—1065, 2 (1563).

³⁶ Vgl. L. v. Muralt, Glaube und Lehre 28 ff., F. Heyer, Der Kirchenbegriff der Schwärmer (1939); Chr. Neff, Rez. Heyer: Mennon. Gesch. Bll. 5 (1940) 48; G. Ritter, Rez. Heyer: ARG 38 (1941) 174 f.; F. H. Littel, The Anabaptist View of the Church. An Introduction to Sectarian Protestantism.

In erster Linie müssen die Brüder als Bibelchristen angesehen werden. Die gesamte Bewegung erwuchs aus dem Biblizismus, auf dem Boden der Schrift entstand die neue Lehre. Das wurde von den Täuferführern auch sofort betont. Grebel ermahnte Münzer, er möge „allein goetslich wort unerschrocken predigen, allein goetliche bruch uffrichten und schirmen, allein gutt und recht schetzen, daß in heiterer clarer gschrift erfunden mag werden, alle anschlaeg, wort, bruch, und guotdunken aller menschen . . . verwerfen, hassen und verfluchen“³⁷. Nichts dem Gebot des Herrn zutun und nichts wegnehmen³⁸, das war für Grebel und seine Freunde oberstes Gesetz. Die zahlreichen Aussagen, bei den Zusammenkünften sei die Bibellektüre gepflegt worden³⁹, zeigen, daß Entstehung und Ausbreitung der Lehre in der Tat von der Schrift ausgingen. Stets hatte auch der Wanderprediger das Testament bei sich, schlug es vor seinen Zuhörern auf und legte die neue Lehre, gleichsam mit dem Finger auf der Zeile, dar⁴⁰.

Nun hielten die Brüder das Schriftwort zwar für „heiter und klar“, doch nur für diejenigen, die sie im Besitze des Geistes Gottes

Studies in Church History Vol VIII (New York 1952). Die Rez. H. Bornkamm s: ARG 46 (1955) 127 f. — das Buch selbst war mir nicht zugänglich — weist darauf hin, daß Littel sich in der Ausgangsthese seiner Arbeit mit Heyer trifft. Doch beschränkt sich L. auf die Täufer im eigentlichen Sinne, während H. auch Münzer, Schwencfeld, Franck, Rottmann u. a. mit einbezog. Bornkamm sieht in dieser Beschränkung Vorteile und Nachteile. Einerseits kämen dadurch die Konturen des eigentlich Täuferischen schärfer heraus, andererseits würden die gemeinsamen Züge innerhalb der Gesamtbewegung nicht klar. Dennoch, so scheint mir, muß die Ausgangsbasis Littels begrüßt werden. Die Schwäche des Heyerschen Werkes liegt gerade in der gemeinsamen Behandlung aller „Schwärmer“ unter einem Generalthema. Viele notwendige Unterscheidungen werden nicht gemacht, wodurch eine Reihe von falschen Eindrücken entsteht. [Vgl. jetzt auch F. II. Littel, 2. Aufl. (1958). Ferner J. L. Garret, The Nature of the Church according to the Radical Continental Reformation: Menn. Qu. Rev. 32 (1958); Harold Schultz, The Baptist Contribution to the Principle of the Separation of Church and State 1525—1636 (Thesis Univ. of Michigan 1954); P. Peachy, Anabaptism and Church Organization: Menn. Qu. Rev. 30 (1956)].

³⁷ TA Zürich 14 M., s. a. 20 unt. (1524).

³⁸ Deut. 4, 2.

³⁹ TA Zürich 68 ob., 69 ob., Nr. 76, Nr. 96, S. 126 M. (1525—1526).

⁴⁰ TA Zürich 124 unt.; TA II S. 79, 39; TA V S. 21, 35; S. 28, 21; S. 172, 7 (1525—1529). Welch beherrschenden Platz die Schrift im Leben des einzelnen Täufers einnahm, zeigt die Aussage eines fränkischen Bruders besonders deutlich. Er nahm zum Sakrament der Ehe Stellung: „Dan dieweil im die geschrift kein zeugnus geb von dem sacrament, so halt er nichts darauf. Dan die geschrift het es im nit verlaugnet. Darum paü er allein auf, das im die geschrift zeugnus gibt.“ TA II S. 72, 41—73, 2; s. o. S. 94. [Vgl. auch John C. Wenger, The Biblicism of the Anabaptists: Recovery of the Anabaptist Vision, Festschr. f. H. S. Bender (Scottsdale 1957)].

glaubten, die ihrer Meinung nach den „rechten Verstand“ hatten⁴¹. Der göttliche Geist wirkte für sie also durch das Medium der Schrift; beides, Schrift und Geist, gehörte aufs engste zusammen und ergänzte sich bei ihnen. Nicht nur in Zürich, in ganz Oberdeutschland war die Schrift den Täufern „kein aut-aut, sondern ein et-et“⁴².

Hin und wieder aber verschob sich dieses Gleichgewicht zugunsten des Geistbesitzes. Die Schrift als Quelle der Erkenntnis wurde in den Hintergrund gedrängt, die Offenbarungen durch den Geist galten als vornehmlich maßgebend. Die spiritualistischen Züge traten hier deutlicher hervor⁴³. Bereits einzelne Züricher Täufer, so Blaurock und Manz, verlegten die Betonung auf den Geistbesitz⁴⁴; „ein ganz ‚stilles‘ Konventikel waren die Züricher Täufer nicht“⁴⁵. Vor allem aber war es Thüringen, wo die Berufung auf den Geist die Schrift völlig verdrängte. Hier durchsetzte die Lehre Münzers vom „inneren Wort“ das Taufertum. Noch in den Protokollen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts heißt es: „verwirft aber genzlich das predigamt und eußerliche wort. Sagt, man muß von Gott von oben herab gelert werden. Helt wol vor Gottes wort den text des evangelii, aus dem buch gelesen, aber nicht die auslegung und erklerung der pfarhern, den dieselbige muß der geist von oben geben“⁴⁶. „Die heilige schrift sei auch nit Gottes wort, sondern

⁴¹ Wappler II 476 M., Meyer 233 ob. Bei dieser Auffassung Hans Huts, daß man mit der Schrift Wahrheit und Lüge zugleich erhalten könne, spielten wohl Einflüsse von seiten Hans Dencks eine Rolle. Dessen rein mystische Lehre von Schrift und Geist wich aber von den üblichen Auffassungen der Täufer ab; vgl. L. v. Muralt, Glaube und Lehre 29 f. Demgegenüber verteidigt W. Wiswedel, Bilder und Führungsgestalten I 147 ff. das Schriftprinzip Dencks.

⁴² E. Teufel, Taufertum und Quäkertum IV: Theol. Rundsch. 14 (1942) 33; s. a. TA Hessen 344 M. [Vgl. ferner W. Wiswedel, Zum Problem „inneres und äußeres Wort“ bei den Täufern des 16. Jhdts.: ARG 46 (1955) und Walter Klaassen, The Anabaptist View of Word, Spirit and Scripture (Diss. Oxford Univ. 1960)].

⁴³ Die Darstellung von J. Horsch, The Faith of the Swiss Brethren: Mennon. Quart. Rev. V (1931) und die von U. Heberle, Die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz: Jb. f. Th. 3 (1858), die beide spiritualistische Züge im Züricher Taufertum leugnen, sind also unzutreffend; vgl. L. v. Muralt, Zum Problem: Ref. und Taufertum 69 f., und W. Köhler, Züricher Täufer 59 ff.

⁴⁴ TA Zürich 123 ob., 215 ob. (1525—1527). Demgegenüber bestritt Konrad Grebel ausdrücklich, Offenbarungen gehabt zu haben. TA Zürich 125 ob.

⁴⁵ W. Köhler, Die Züricher Täufer 61; auch Hans Hut rühmte sich besonderer Offenbarungen, s. Meyer 225 ob. (1527). Sein Schüler Ambrosius Spitelmeier jedoch lehnte sowohl für sich als auch für das gesamte Taufertum „sichtbar gesicht“ ab, TA II S. 38, 9—11 (1527).

⁴⁶ Wappler II 499 unt. (1564).

allein eine bedeutung und gleichnus, welche uns zu Gott führe, gleich wie der wege in das holz“⁴⁷.

Der Prozeß ging bis zur völligen Negierung der Schrift. Sie war „toter Buchstabe“, sollte „nicht sein noch gelten“. Der Geist Gottes müsse ohne die Schrift allein lehren⁴⁸. „Fragt nach keiner schriefft nicht“, berichteten thüringische Pfarrherren im Jahre 1543 über einen Täufer aus dem Gericht Beyernaumburg, „helt auch alt und neu testament für Gottes wort nit, sonder allein das lebendige Gottes wort, das sol im der heilige geist einblasen“⁴⁹. In engem Zusammenhang damit stand die Auffassung von der unsichtbaren Kirche; nicht mehr in der Gemeinde verkörperte sich die Kirche nun, sondern allein im „glaubigen herz“⁵⁰.

Im großen und ganzen aber waren solche Erscheinungen recht selten. Die meisten Täufer stützten sich auf das Wort der Schrift, das oft ganz unreflektiert angenommen und in seinem unmittelbarem Wortlaut verstanden wurde⁵¹. Doch war die Überzeugung, die Erkenntnis sei mit Hilfe der Erleuchtung Gottes zustande gekommen, immer vorhanden.

Bei der Berufung auf die Bibel stand aber das Alte Testament nicht gleichwertig neben dem Neuen. In erster Linie wurde die Lehre auf dem Evangelium, der Apostelgeschichte und den Episteln aufgebaut. Das Alte Testament trat dem Neuen gegenüber in den Hintergrund. In der „Eingabe der Grüninger Täufer an den Landtag“ ließen sich diese über den Zusammenhang näher aus: „Christus ist das euangeliumm, darumm so hat das gsatz nun wis geseit bis uff die zuokunft Cristi, als dan der Paulus ouch spricht: Cristus ist des gesatzes ennd. Und abermals spricht Paulus: Do Cristus ist kommen, do hebt er das erst uff, das er das ander insetze. Hie in disen worten so merckend, das Cristus das erst testament hett erfüllt und in im hett uffgehört und ein anders, ein nüws, hat in gesetzt“⁵².

⁴⁷ 507 M. (1564); vgl. Chr. Hege, Münzer: ML III 189 f.

⁴⁸ Wappler I 203 M. (1539).

⁴⁹ Wappler II 471 ob.; s. a. 286 unt., 361 unt., TA II S. 66, 39 (1527—1534).

⁵⁰ Wappler II 470 unt.; s. a. 472 M. (1543). Überall dort, wo die Berufung auf den Geist die auf die Schrift überwog, wirkte sich diese Verschiebung auf das Täuferium sehr nachteilig aus. In den betreffenden Gegenden traten alsbald Sektierer auf, die sich vom Täuferium lösten und sich ganz vom „Geist“ leiten ließen, von den Andersgläubigen aber den Taufgesinnten zugerechnet wurden. In Württemberg waren es Augustin Bader und seine Genossen, in Thüringen die „Blutsfreunde aus der Wiedertaufe“, in Franken die „Uttenreuther Träumer“; s. o. S. 9 ff., S. 14, S. 17.

⁵¹ Vgl. I. v. M u r a l t, Glaube und Lehre 30.

⁵² TA Zürich 237 unt. f.; s. a. TA Hessen 264 M., 380 ob., TA I S. 198, 25 (1527—1575). Calvin sprach in diesem Zusammenhang von dem „entsetzlichen Dogma der Täufer: Abgetan ist das Alte Testament!“ vgl. Chr. Neff, Calvin ML I 316.

2. Kapitel:

Das Gemeindeprinzip

Wenn auch die Taufe am Entstehen der neuen Bewegung nur in zweiter Linie beteiligt war, so hatte sie doch größte Bedeutung für den Ausbau der Gemeinde, für die Ausbreitung der neuen Lehre.

Wenn die täuferische Kirche sich nur aus den Wiedergeborenen zusammensetzen sollte, nur aus denen, die die Umwandlung vollzogen hatten und nun gewillt waren, ein neues Leben zu beginnen, so bedurfte es einmal einer Einrichtung, in der sich diese Wiedergeburt sinnfällig vollziehen konnte, zum anderen eines sichtbaren Zeichens, eines „öffentlichen Zeugnisses“¹, durch das der neue Bruder seinen Eintritt in die Gemeinde dokumentierte. Beide Forderungen erfüllte die Bekenntnistaufe, die Taufe auf den Glauben. Die Bezeichnung „Wiedertäufer“, die die Gegner der Bewegung deren Anhängern zulegte, war demnach nicht unzureichend². Wenn die Andersgläubigen sich auch nur durch die augenfällige Neuerung der Erwachsenentaufe zu diesem Terminus verleiten ließen, so wurde er dennoch der Gesamterscheinung gerecht. Zwar bildete die „Gemeinde der Heiligen“ den eigentlichen Kern der Bewegung, die Wiedertaufe aber ihr konstitutives Element; sie war es, die die neue Kirche aus dem Bereich der theologischen Spekulation in die Wirklichkeit erhob.

So kann die Taufe als Eingangstor bezeichnet werden, durch das der Bruder in die Gemeinde eintrat³.

¹ Balth. Hubmaier, vgl. W. Wiswedel, Balth. Hubmaier, der Vorkämpfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit (1939) 30.

² Die zutreffendere Bezeichnung „Täufer“ hat sich heute allgemein durchgesetzt, vgl. Uhlhorn, Anabaptisten: PRE I (1896) 481, W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten I 10, L. v. Muralt, Glaube und Lehre 40; TA IV S. VI. Auch die Täufer selbst wehrten sich bereits gegen den Namen „Wiedertäufer“. Da sie die Kindertaufe nicht anerkannten, war für sie die Erwachsenentaufe die erste Taufe, s. TA Zürich 238 unt.; TA Hessen 57 ob.; TA V S. 171, 31—32, Wappler II 439 M. (1527—1537).

³ Vgl. U. Bergfried, Verantwortung als theologisches Problem im Täuferum des 16. Jahrhunderts. Diss. theol. Tüb. (1938) 62; F. Heyer, Kirchenbegriff 64 f. verlegt die Betonung zu stark auf die äußere Taufe. [Zu Taufe und Wiedergeburt s. auch William H. Wright, The Views of Baptism of Certain Leading Biblical Anabaptists 1524—1614 (Diss. Northern Bapt. Theol. Seminary Chicago 1957); G. Mecnseffy, Das Verständnis der Taufe bei den süddeutschen Täufern: Festschr. f. Karl Barth (Zürich 1956); H. S. Bender, Walking in the Resurrection: The Anabaptist Doctrine of Regeneration and Discipleship: Menn. Qu. Rev. 35 (1961)].

Bei den einzelnen Gruppen des ober- und mitteldeutschen Täufern wurde aber den beiden Inhalten der Taufe unterschiedliche Bedeutung beigemessen. Das Verhältnis zwischen innerer und äußerer Taufe erfuhr bis in die Meinung des letzten Bruders Verschiebungen. Die Aussagen, die hierüber vorliegen, sind überaus variantenreich. Da die Bildung geschlossener Gemeinden durch die Verfolgung so gut wie unmöglich war, konnten die unzähligen Prediger, die das Land durchstreiften, ihre individuellen Glaubensauffassungen frei verkünden⁴. Das mußte sich bei so schwierigen theologischen Begriffen wie Wiedergeburt und symbolischer Wassertaufe besonders bemerkbar machen.

Ursprünglich, bei den Schweizer Täufern, lag der Akzent auf der inneren Taufe. Das Wasser, das „den glauben nit befestete und merc“⁵, hatte nur symbolische Bedeutung. Die innere Taufe war unabhängig vom Wasser, war allein der Glaube, der den „Bund des guten Gewissens mit Gott“ herstellte⁶. Die Brüder schrieben der inneren Taufe sündentilgende Kraft zu, glaubten auch, daß durch sie der Wiedergeborene im Stande sei, ein neues Leben zu beginnen. Die Züricher Täufer legten diese ihre Auffassung Münzer gegenüber sehr deutlich dar: „Den touff beschribt unß die geschrift, daß er bedütte durch den glauben und daß bluot Christi (dem getoufften daß gmuete anderend und dem glaubenden vor und nach) die sünd abgewaschen sin; daß er bedütte, daß man abgestorben sie und sölle der sünd und wandlen in nüwe deß läbens und geist, und daß man gewüß selig werd, so man durch den inneren touff den glauben nach der bedütnuß laebe“⁷. Nicht nur Grebel und seine Freunde, auch viele andere Anhänger der Bewegung sahen die innere Taufe als die eigentliche Taufe an; so Michael Leubel aus Speyer: „Es mög im auch kein mensch einbilden, das wasser on den glauben nutz sein; es muß der pund und wasser bi einander sein, wi Petrus sag“⁸. Auch daß durch die innere Taufe, also durch

⁴ Angleichung der verschiedenen Meinungen und Reinhaltung der Lehre waren zwar schwer durchführbar, gehörten aber von Anfang an zu den Hauptaufgaben, vor die sich verantwortungsbewußte Führer gestellt sahen. Die Schleithheimer Artikel und die Synode zu Augsburg waren derartige Bemühungen.

⁵ TA Zürich 18 ob. (1524).

⁶ TA V S. 170, 35; S. 171, 32; TA II S. 180, 30; S. 181, 2; S. 182, 33; TA Hessen 43 unt. (1529—1531).

⁷ TA Zürich 17 unt. f. (1524). Wenig später sagte Heinr. Aberli im Verhör aus, „er hette niemandts toufft, sonnder gott der himelsch vatter touffe, und das waßer sige nit der touff“ (S. 161 unt.).

⁸ TA IV S. 423, 40—42; s. a. TA II S. 220, 21—22, TA I S. 1085, 28—30 (1531—1566).

den Glauben, die Sünden vergeben und Gnaden vermittelt würden, war die Meinung zahlreicher anderer Täufer⁹.

Da aber für die Taufgesinnten der Glaube nur aus dem Gehör kommen konnte¹⁰, so war es unumgänglich, daß dem Taufzeichen die Lehre vorausging: „er hets seinen aposteln geboten, geet hin und predigt das evangelium, der da glaubt und getauft wurt, der wurt selig. Der glaub müß vorgeen. won der glaub nit sei, da sei der tauf nit“¹¹. Diese Auffassung zog eo ipso die Verwerfung der Kindertaufe nach sich.

Die innere Taufe jedoch war für die Brüder nicht ein Geschehen, in dem nur von seiten Gottes in das Menschenleben eingegriffen wurde. Sie war in ihren Augen nur gültig, wenn auch der Mensch sein Teil beitrug. Die Züricher Brüder nannten diesen Beitrag des Gläubigen „nach der bedütnuß“ leben, Hans Hut bezeichnete ihn als „die versicherung und verwilligung in das göttlich wort, das er also leben welle, wie im durch das wort verkondt“¹². So ähnelte der „Bund Gottes“ einem zweiseitigen Vertrag. Ambrosius Spitelmeier gab nähere Auskunft über ihn: die Auserwählten verbänden sich mit Gott „in ainer lieb, geist, glaub und tauf . . . pei im zu pleiben; herwiderum verpint sich got unser vater zu sein, uns in aller unser triepsal beistendig zu sein“¹³. Doch stellte diese Nachfolge Christi bei den Täufern mehr als nur eine pflichtschuldige Gegenleistung für Gnade, Schutz und Beistand Gottes dar. Sie mußte vielmehr die direkte und unausbleibliche Folgeerscheinung des Glaubens sein, gleichsam dessen sichtbares Abbild. Die innere Umwandlung und Wesenserneuerung des Bruders waren der Garant für den Vollzug der inneren Taufe¹⁴.

In der Taufe aber schlossen die Brüder nicht nur den Bund mit Gott. Gleichzeitig verbanden sie sich auch mit den übrigen Gemeindemitgliedern. Von nun an war der Platz des neuen Bruders inmitten der Gemeinde; er sollte und konnte nicht mehr für sich allein sein Seelenheil suchen, sondern mußte gemeinsam mit seinen Glaubensgenossen diesem hohen Ziel zustreben. Die Nachfolge Christi, der sein Leben jetzt geweiht war und in deren Mittelpunkt die praktische Nächstenliebe stand, zwang ihn, die Nähe seiner

⁹ TA II S. 116, 20—25; S. 132, 36; S. 246, 8—9; TA I S. 202, 4—6; S. 240, 32—34 (1528—1565).

¹⁰ TA Hessen 44 ob. (1531).

¹¹ TA V S. 170, 22—24 (1529).

¹² TA II S. 43, 5—7 (1527).

¹³ TA II S. 49, 11—13; s. a. S. 70, 32—42; TA V S. 171, 36—172, 2 (1527—1529).

¹⁴ Und damit zugleich auch Garant für die Rechtmäßigkeit der Kirche, s. o. S. 37 f.

Brüder zu suchen. Mit passivem Erdulden und Leiden war es nicht getan, der aktive Vollzug der guten Werke mußte dazutreten. Diese guten Werke aber vollzog der Bruder am Bruder, er war also auf die Gemeinde angewiesen. Schon bei den Gesprächen mit Zwingli waren den Züricher Brüdern diese Zusammenhänge klar: „Nach langer red, do spreche meister Ulrich, ob einer nit ouch möchte heimlich und by im selbs ein christ sin. Da geb er (Felix Manz) meister Ulrichen antwurt daruff, sprechende, nein, dann christenliche und bruederliche liebe, die mueste je einer dem anderen offenntlich erzöigenn, das sölichs nit heimlich möchte sin“¹⁵. Vier Jahre später äußerte sich ein Rothenburger Täufer schlicht und einfach in demselben Sinne: „Item sie, die widertäufer taufen ainander im namen des vaters, des sons und des hailgen gaists und verbünden sich dic, so also widergetauft wurden, zusammen, das sie ainand christenliche liebe erzaigen, zuvörderst die liebe gottes und darnoch die liebe des nechsten haben wollten“¹⁶.

Der Bund mit Gott bedingte für die Täufer also zugleich den Bund mit den Brüdern. Nun hätte zwar die notwendige Ausübung der praktischen Nächstenliebe auch außerhalb der Gemeinde ein reiches Betätigungsfeld gefunden, doch sollte ja zugleich die urchristliche Gemeinde wieder aufgerichtet werden; diese aber hatte abgesondert von der Welt gelebt. Selbst wenn keine Gemeindebildung zustandekam, mußte sich der einzelne Bruder doch von seiner Umgebung fernhalten.

Durch die Zeremonie der Wassertaufe wurde dem Bruder die starke Bindung an die Gemeinde einprägsam gemacht. Wenn auch dem Wasser keinerlei Anteil am Zustandekommen des Bundes mit Gott zugemessen, es lediglich als Symbol für das unsichtbare Geschehen gesetzt wurde, so galt es für die Gemeinde, für den Bund der Brüder untereinander, weit mehr. Hier dokumentierte es öffentlich die Aufnahme des Täuflings in die Gemeinschaft, war es Bekenntnis und Verpflichtung zugleich. Mit dem Empfang des Taufzeichens unterwarf sich der Täufling auch der Gemeindeordnung. „Wir werden bericht“, so schrieben die Züricher an Münzer, „daß man on die regel Christi deß bindens und entbindens ouch ein erwachsner nit getuofft sollte werden“¹⁷. Auch später bestand für die Brüder kein Zweifel über diese Zusammenhänge: „Daruber hab ich solchs zeigen des wassers angenumen, das sich mein bruder

¹⁵ TA Zürich 127 unt. (1525—1526). [Vgl. H. Fast, Die Bedeutung der Gemeinde für die Täufer: Der Mennonit 13 (1960)].

¹⁶ TA V S. 169, 18—22 (1529). [Vgl. hierzu auch Esther Berk y, The Anabaptist Concept of Agape (Thesis Columbia Univ. New York 1956)].

¹⁷ TA Zürich 17 unt. (1524).

und schwester dopei erkennen, das ich mit in einig woll sein und woll mich strafen lassen mit dem wort gottes, wue ich unrecht tun, so wol ich solge straf annemen, und das sie auch straf von mir sollen annemen, wie dan die schrift laut“¹⁸.

Da die Täufer die Wassertaufe als von Christus angeordnet sahen, hatte sie „von vornherein den feierlichen Schimmer einer besonderen göttlichen Weihe an sich“¹⁹.

In der Praxis erfuhr das Verhältnis zwischen innerer und äußerer Taufe ständig Verschiebungen und Veränderungen, teils sehr bedeutsamer Art.

Bei den ersten vollzogenen Wassertaufen in Zürich lag das Schwergewicht noch stark auf der inneren Taufe. Der vorangegangenen Lehre folgten Reue und Buße und der sehnliche Wunsch des Täuflings nach einem neuen Leben in der Verbündnis mit Gott. Zahlreiche Aussagen bestätigen das: „wie sy mit einanderen rettind und lang leßind, da stuende Hans Bruggbach von Zumigen uff, weinete und schrüyve, wie er ein großer sündler were und dassy gott für inn bettind. Da fragte inn Blawrock, ob er der gnad gottes begerte, spreche er ja. Da stunde Manz uff und seiti: „Wer wil mir weren, das ich den nit touffe?“ Da antwurte Blawrock: „Niemandt!“ Neme also ein getzi mit wasser und touffte inn im namen gott vatters, gott suns, gott helgen geists“²⁰. Heinrich Aberli gab dem Rat eine ähnliche Schilderung: „als er mit dem Hottinger gen Waldshuot gangenn, redtind allerley von gott miteinander, und wie sy zue einem brunnen kemind, go spreche Hottinger: „Wer ist mir davor, das ich nit tuofft werd, oder wer wil mir das wasser werenn?“ . . . Da redte er: „Gloupst im hertzen?“ Da erzalte er im den glauben, fiele nider uff die knüw und bette inn mit weinenden ougenn durch gots willen, das er inn touffte. Das thete er“²¹.

Die Wassertaufe war also „Wortzeichen“²², das nach außen hin das innere Geschehen verdeutlichte. Der erste Schleithheimer Artikel ist dafür ebenfalls ein schönes Zeugnis. Der kurpfälzische Täufer, der ihn im Jahre 1589 anführte²³, zitierte ihn wörtlich: „Der tauf sol geben werden allen denen, so gelert seind, die bus und enderung des lebens und glauben in der warheit, das ire sünd durch Christum hinweg genumen seien und allen denen so wölen wandlen in der

¹⁸ TA II S. 136, 2—7 (1529).

¹⁹ Bergfried 63 M.; s. TA Zürich 25 M., 176 unt., 177 ob., 179 M., unt.; TA V S. 169, 3—7 (1524—1529).

²⁰ TA Zürich 42 M.; s. a. Nr. 31 (1525).

²¹ 161 unt. f.; s. a. S. 161 ob. (1526).

²² S. 41 M. (1525).

²³ s. o. S. 10.

auferstehung Jesu Christi und mit im begraben wölen sein in tod, auf daß sie mit im auferstehn mögen und alen denen, so es in solcher meinung begeren und fordern durch sich selbs . . . “²⁴.

Aber schon in Zürich zeigte es sich, welche Bedeutung trotz des ehrlichen Bemühens um Glaube und Wiedergeburt auch dem Wasser zukam. Von vornherein wurde erkannt, daß es für die Aufrichtung der Sonderkirche, für die Bildung einer Gemeinde unerlässlich war: Blaurock gab nicht eher Ruhe, als bis er ein ganzes Haus samt Gesinde getauft hatte²⁵. Durch diesen Eifer wurde er zum eigentlichen Bahnbrecher der Bewegung²⁶.

Wenn auch noch maßvoll, so zeigte sich hier doch schon, daß das Taufzeichen helfen sollte, Anhängerschaft zu gewinnen. Zwar war bei Blaurock das ernsthafte Bemühen um die Wiedergeburt der Täuflinge unbedingt vorhanden, doch wurde dem Agitator bereits die Zeit zu lang: nun, da man sich endgültig von Zwingli gelöst hatte, sollte auch möglichst rasch die eigene neue Kirche anwachsen.

Die Wassertaufe, so sinnvoll gedacht, mußte dem 'Läufertum in dem Augenblick schaden, wo das rechte Verhältnis zwischen ihr und der inneren Taufe zerstört, wo das Symbol zum selbständigen Wert wurde. In diesem Fall stand nicht mehr der Bund mit Gott im Vordergrund, sondern der der Brüder untereinander. Die Folgen mußten zwangsmäßig Massentaufen sein, bei denen es in erster Linie um die Anzahl der neugewonnenen Seelen ging und erst in zweiter Linie um ihre Heiligmäßigkeit. War bei Blaurock der Eifer doch letztlich heiliger Bekehrungseifer, so wurde dort, wo man die Wassertaufe überschätzte, allem anderen voraus die ansteigende Zahl der neugewonnenen Gemeindemitglieder die treibende Kraft.

Auch von außen her empfing diese Entwicklung einen Impuls. Da die Gegner der Bewegung die Wiedertaufe als das Kernstück der Lehre ansahen, legten sie in den Verhören die Täufer immer wieder darauf fest. Diese waren meistens zu ungeschult, um die Gefahr, die für sie darin lag, rechtzeitig zu erkennen. Am Ende waren sie selbst davon überzeugt, die Taufe sei das A und O ihrer Lehre. Sie erhoben sie zum allgemeinen Kampf- und Erkennungszeichen²⁷.

²⁴ TA IV S. 209, 34—39.

²⁵ TA Zürich 42 unt. f. (1525).

²⁶ Vgl. L. v. Muralt, Glaube und Lehre 21.

²⁷ Vgl. F. Heyer, Kirchenbegriff 64 f.; St. Hirzel, Heimliche Kirche (1952) 134 f.

Es waren vor allem Thüringen und die Nachbargebiete, wo die Wassertaufe in den Dienst der Ausbreitung der Lehre gestellt wurde. Zumal Hans Hut trieb die Entwicklung auf diese Weise vorwärts. Besessen von seiner brennenden Enderwartung, legte er alles darauf an, möglichst rasch die „Gemeinde der Auserwählten“ zu sammeln, damit sie am nahen Tage des Gerichts bereit sei, Gott bei dem Rachewerk zu Hilfe zu kommen²⁸. Doch blieb er nicht der einzige. In ganz Thüringen wimmelte es nach Münzers Tod von Lehrern, die unter dem Deckmantel des Täufertums Münzers Ideen weitertrugen und — im Gegensatz zu Hut — von der wahren täuferischen Lehre keinerlei Ahnung besaßen. Hans Römer war nur einer von ihnen.

Nur zu oft mögen diese fanatischen Prediger selbst von der geheimnisvollen Kraft des Wassers überzeugt gewesen sein — in jedem Fall aber war es die Menge der einfältigen Verführten, die felsenfest glaubte, durch das Taufzeichen nicht nur der äußeren Gemeinschaft der Brüder anzugehören, sondern tatsächlich auch dem Bund mit Gott²⁹. In welchem starkem Maße es aber den Führern nur um die Konsolidierung der Masse ging, läßt dieses viel-sagende Bekenntnis durchschimmern: Hans Hut habe alle diejenigen, die sich hätten taufen lassen, noch zusätzlich aufgeschrieben³⁰. Ähnliches berichteten auch Römers Anhänger. Auch hier ließen sich die Neugetauften „einschreiben“, um „hernacher widerumb zwo-samen zw komen und entlich zw beschliessen, mit was losantze (Losung) und geschickligkeit si durch iren haufen die andern angreifen und beweldigen wolten“³¹. Römer scheint im Gebrauch der Taufe keinerlei Bedenken gehabt zu haben; er machte sich sogar die Trunkenheit der Leute zunutze³² oder versuchte durch Überredung, sie zur Annahme des Zeichens zu bewegen³³. Ein besonders beliebtes Mittel war den im Gefolge Münzers stehenden Predigern die Einschüchterung ihrer Zuhörer. Sie verkündeten die „große Strafe“, die über die Welt hereinbrechen würde und der man nur durch das „Zeichen“ entgehen könne: „ohne das wurden sie von gott nit erhöret, sondern wurden in die eusserste Finsternis

²⁸ Wappler II 247 unt. f.; TA II S. 148, 17—25 (1527—29).

²⁹ Viele der einfachen Leute glaubten schlechthin alles, auch, daß ihnen nach der Wassertaufe „alle ding wissende“ seien, ihnen nichts verborgen bleiben und sie Träume empfangen würden, nach denen sie sich zu richten hätten. Wappler II 286 unt. (1528).

³⁰ Wappler II 294 M. (1527).

³¹ 251 ob. (1527).

³² 284 ob. (1528).

³³ 288 unt. (1528).

geworfen werden, das hab sie dazu bewegt. Wissen von andren artikel gar nichts“³⁴.

Wenn es auch Hans Hut darum ging, möglichst rasch mit Hilfe der Taufe eine große Schar von Anhängern zu sammeln, so war er doch einer von denen, die um die Bedeutung der inneren Taufe wußten, vor allem, nachdem er in Augsburg mit Hans Denck zusammengetroffen war. Die Aussagen, die er nach seiner Festnahme im September des Jahres 1527 machte, lassen erkennen, daß Glaube und Neugeburt auch für ihn die eigentliche Taufe darstellten. Mit seinem ausgeprägtem Talent, anschaulich und eindringlich darzustellen³⁵, gab er dem so schwer zu erklärenden Geschehnis der inneren Taufe und seinem Symbol eine eigenwillige, aber höchst bildhafte Deutung.

Er teilte den gesamten Vorgang in drei Stufen: in die Geist-, Wasser- und Bluttaufe. Die Taufe im Geist entsprach der inneren Taufe, der Rückkehr des Menschen zu Gott. Die Wassertaufe war auch bei ihm das äußere Zeichen, das den Bund besiegelte. Die Bluttaufe dagegen stellte eine Eigentümlichkeit dar. In ihr wurde die Nachfolge Christi, die auch vor dem bitteren Ende nicht zurückschrecken durfte, mit einbezogen in die Erklärung der Taufe. Dieses Leiden, von Christus selbst als Taufe bezeichnet³⁶, galt hier als zugehörig zur rechten Taufe. Hut hielt es für unbedingt notwendig zur Erlangung der Seligkeit. Wörtlich sagte er: „Die tauf stande in dreien, da sei gaist, wasser und plut, die drei sind ains und geben zeugnus auf erden. Das erst: der gaist sei die versicherung und verwilligung in das göttlich wort³⁷, das er also leben welle, wie im durch das wort verkondt, daß sei der bund gottes, den got mit inen mach durch seinen gaist in iren herzen. Darnach über das hab got das wasser zu ainem zaichen des vorigen bunds geben, damit sich ainer anzaig und bekenne, das er also leben welle, in rechter gehorsam gegen got und allen christen und ain solchen wandel fueren, das er unsträflich sei . . . Das dritt sei das plut, das sei der rechte tauf, den Christus seinen jungern anzaigt, mögt ihr getauft werden mit der tauf, darmit ich getauft wurde etc. Das sei die tauf, die zeugnus gebe über die ganzen welt, wa ains solhen plut ver-

³⁴ TA Hessen 24 ob.; s. a. 24 M., 25 unt., TA II S. 59, 10—11 (1527—1529).

³⁵ s. Huts Aussagen über seine Predigten, Meyer 241 f.

³⁶ Matth. 20, 22.

³⁷ Hier zeigt sich wiederum der Einfluß Hans Dencks. Dieser nannte in seiner Schrift „Protestation und Bekenntnis etlicher Punkte halber“ (1527) die Taufe „eine Einschreibung der Gläubigen“; vgl. Chr. Neff, Denk: ML I 410.

gossen werde. Sovil halt er vom tauf, seither er den tauf verstanden hab“³⁸.

Dieser in der Deutung der Taufe sich manifestierende Wille zum Leiden fand sich auch bei Huts Schüler Jörg von Passau. Er knüpfte in seiner Erklärung an das von anderen Täufern ebenfalls häufig zitierte Christuswort an: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir: Es sei denn daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen“³⁹. Den Geist deutete Jörg von Passau als die Gnade Gottes, das Wasser als die Trübseligkeit, „die man mit gedult tragen und leiden und in dem willen gottes leben soll“⁴⁰.

Wie schon das Verhältnis von Schrift und Geist sich in Thüringen zugunsten des Geistes verschob, wie die Kirche hier rein spirituell gefaßt wurde als das gläubige Herz des einzelnen⁴¹, so fanden sich hier auch Stimmen, die nicht nur die Zeremonie der Wassertaufe für überflüssig crachteten, sondern sie ganz ablehnten⁴². Das ging so weit, daß sogar das große Vorbild für den sichtbaren Taufakt, die Taufe Christi, allegorisch gedeutet wurde: „Christus sei nit mit wasser getauft, sonder mit der kraft Gottes, und der Jordan in welchem Christus getauft worden, sei kein wasser, sonder das wort Gottes“⁴³. Die echt spiritualistische Geistestaufe wurde in Thüringen auch mit der Bezeichnung „Feuertaufe“ belegt: „Die wassertauf sei keine wahr tauf, sonder die feuertauf, von welcher Johannes gesagt: Er ist mitten under euch getreten etc.“⁴⁴ „wen man sie (die Taufe) recht helt, das ist . . . wen man mit feur und dem geist teufe“⁴⁵.

Derartige Aussagen dürfen aber nicht verallgemeinert werden. Die echten Täufer, die nur wenig vom Spiritualismus beeinflusst waren, hielten beharrlich daran fest, die Wassertaufe als sichtbares Zeichen für das innere Geschehen anzusehen, ihr darüber hinaus nur noch als Bundeszeichen Bedeutung zuzumessen.

Nicht nur die Taufe stellte für die Gemeindebildung ein wichtiges Moment dar. Es gab außer ihr noch andere Einrichtungen,

³⁸ TA II S. 43, 4—19; s. a. S. 49, 7—14; Wappler II 237 ob. (1527).

³⁹ Joh. 3, 5.

⁴⁰ TA V S. 172, 18—19; s. a. S. 171, 19—29 (1529).

⁴¹ s. o. S. 43 f.

⁴² Wappler I 213 unt. (1543).

⁴³ Wappler II 508 ob. (1564).

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ 500 ob. (1564). Ob in diesen Kreisen Hans Dencks Lehre von der Taufe bekannt war? Es sprach ebenfalls von der „Feuertaufe mit dem Geist Christi“, vgl. W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten I 151.

die diesem Zwecke dienten. War die Taufe das Eingangstor, so bildete das Abendmahl den Stützpfiler, der das Gebäude von innen her trug. Diese Aufgabe aber konnte es nur dann erfüllen, wenn die Täufer ihm eine ganz bestimmte Bedeutung beimaßen.

Für die Anhänger aller Gruppen bestand kein Zweifel darüber, daß Christus in Brot und Wein nicht mit Leib und Blut real gegenwärtig sei. So überzeugt waren sie von der Richtigkeit ihrer Erkenntnis, daß sie diese oft in ungehörlicher und sehr drastischer Weise darlegten⁴⁶.

Das Abendmahl sei kein „meß und sacrament“⁴⁷, Brot und Wein blieben immer „schlecht brot und wein“⁴⁸, „die wil dass brot nüt anderß ist dann brot“⁴⁹. Um a priori alle Einflüsse auszuschalten, die diesen gewöhnlichen Charakter der sichtbaren Zeichen hätten beeinträchtigen können, sollte das Brot „nit verschlossen“, sollte „ouch ein gmein trinkgschirr“ verwendet werden⁵⁰. Diese Vorschläge zur praktischen Durchführung des Mahls, von den Züricher Täufern Thomas Münzer unterbreitet, zielten vor allem darauf ab, das Abendmahl wieder aus der Messe herauszulösen, es von jeglichem überkommenen Kult zu befreien: „Es solt ouch nit von dir ministriert werden . . . Eß sol ouch nit gebrucht werden in templen nach aller gschrift und gschicht, wann eß bringt ein falschen Andacht“⁵¹. Für den Fall, daß Münzer dennoch ministrieren wolle, wünschten Grebel und seine Freunde, „eß gschech on pfäffische kleidung und meßgwand, on gsang on zuosatz“⁵². So, ohne Äußerlichkeiten, nur in Verbindung mit den Einsetzungsworten, die der Diener der Gemeinde versprechen solle, bestünde die Hoff-

⁴⁶ Wappler II 444 ob., 499 M., 500 M., TA II S. 137, 33—37; S. 148, 29—30; S. 166, 11—13; S. 166, 27 (1529—1564).

⁴⁷ TA Zürich 15 unt.; s. a. TA Hessen 87 unt., TA I S. 229, 5 (1524—1563). Auch an diesem Glaubenspunkt offenbarte sich die buchstabengetreue Bibelgläubigkeit der Brüder: ein hessischer Täufer wollte das Abendmahl nicht als Sakrament anerkennen, weil das Wort „Sakrament“ nicht in der Schrift stünde. Er berief sich dabei auf die in Täuferkreisen am meisten benutzte Froschauer-Bibel. Dort heißt es Eph. 5, 32 nicht „Das ist ein großes Sakrament“ — wie der kath. Geistliche behauptete — sondern „das Geheimnis ist groß“. TA Hessen 380 ob. (1575); s. a. TA II S. 73, 20—21 (1528). S. o. S. 42 Anm. 40.

⁴⁸ TA I S. 228, 35; s. a. S. 240, 15, Wappler I 203 unt.; Wappler II 472 M.; TA II S. 43, 41; Meyer 242 unt. (1527—1564).

⁴⁹ TA Zürich 15 M. (1524).

⁵⁰ Ebd. M., unt.

⁵¹ Ebd. unt.

⁵² Ebd. unt. f.

nung, die „glichsenden andacht und anbettung des brotes“ abzutun, endlich „recht erkantnuß und verstand deß nachtmalß“ zu wecken⁵³.

Dieses rechte Verständnis aber war für die Taufgesinnten eben, daß Christus nicht leibhaftig gegenwärtig sei, eine Behauptung, die dem Begriffsvermögen des ungelehrten Mannes, an den die umherziehenden Prediger sich vornehmlich wandten, entgegenkam. Der starke Glaube, der bislang das Abendmahlsgeheimnis unreflektiert angenommen hatte, war durch die Reformatoren erschüttert worden⁵⁴. Nun, da die einfachen Leute versuchten, Gott mit Hilfe des eigenen Verstandes zu erkennen, waren sie sicher, daß die Lehre von der Realpräsenz Christi falsch sein mußte; sie war ja verstandesmäßig nicht zu erfassen: „dan man konde nit den leib in das brot backen noch nit den kelch im blut geben“⁵⁵. „Dweil unbegreiflich“, so argumentierte ein thüringischer Bruder, „das der leib im sacrament⁵⁶ under dem brot sei, so glaube er nicht, das der leib dorinne sei“⁵⁷. Es ließen sich hier noch zahlreiche weitere Beispiele anführen. Sie alle spiegeln die Bedeutung wider, die dem Appell an den Verstand bei der Ausbreitung der neuen Abendmahlslehre zukam. Da heißt es: „ich kans in meinem verstand nit begreifen“⁵⁸, oder: „es sei im schwer zuglauben“⁵⁹, ein Umstand, der voll und ganz als Kriterium für die Unrechtmäßigkeit der Lehre von der leiblichen Anwesenheit Christi im Abendmahl gewertet wurde⁶⁰. Christus ließe sich nicht essen und trinken⁶¹, denn das Brot „kum in den bauche und nicht in das herz“⁶² und gehe seinen natürlichen Gang, wie Christus selbst ja gesagt

⁵³ Ebd. ob., M.

⁵⁴ „Das aber der leib und plut Christi leiblich und wesentlich under dem prot und wein seien, das kann er als ein handwerksman nit bekennen, dann die hochverstandigsten diz stücks irrig wern (TA II S. 164, 26—29); s. a. S. 161, 32—34, S. 166, 14—16 (1529).

⁵⁵ Wappler II 508 M. (1564).

⁵⁶ Der Gebrauch überkommener Begriffe darf nicht irreführen; wenn die Brüder auch noch häufig den Ausdruck „Sakrament“ verwandten, so war er doch sachleer.

⁵⁷ Wappler II 475 M.; s. a. TA II S. 136, 40 (1529—1545).

⁵⁸ TA II S. 138, 14—15 (1529).

⁵⁹ S. 166, 25; s. a. Wappler I 169 ob.; TA Hessen 87 unt. (1529—1535).

⁶⁰ Wobei die Täufer sowohl den Gegensatz zur katholischen als auch zur lutherischen Auffassung betonten: „Wir essen und trinken seinen Leib und Blut im Glauben und geistlich, aber nicht leiblich und fleischlich, wie im Papsttum gelehrt wird und die Lehre, daß Christus, der gen Himmel gefahren, mit seinem Leib und Blut im Nachtmahl gegenwärtig sei, sei ebenso arg wie die des Papstes“ (TA I S. 241, 27—31; 1564).

⁶¹ Wappler II 475 M. (1545).

⁶² Ebd.

habe⁶³. Noch etliche andere Schriftworte wurden der neuen Auffassung dienstbar gemacht und als Beweise für das natürliche Verständnis von Brot und Wein herangezogen. So mit Vorliebe, daß Gott nicht in einer Wohnung wohne, die von Menschenhänden gemacht sei⁶⁴, und daß schon Jesus selbst uns warne, „wann man sag, hie oder dort ist Christus, das mans nit glauben soll“⁶⁵. Einige Brüder sprachen sogar vom „narrenheuslein“, in das sich Gott nicht sperren lasse⁶⁶.

Noch durch andere Argumente verfochten die Täufer den gewöhnlichen Charakter der sichtbaren Zeichen, versuchten sie den Beweis zu erbringen, daß Christus nicht real anwesend sein könne. Vornehmlich wurde Zwinglis Hinweis auf die kreatürliche Beschränkung der menschlichen Natur Christi herangezogen: Christus sitze im Himmel zur Rechten Gottes⁶⁷ „und derwegen nicht könne so oft herunter kommen, so oft wir das sacrament halten“⁶⁸. Ein hessischer Täufer zog zur Bekräftigung dessen auch noch das Oster-evangelium heran; hier werde ausdrücklich gesagt, „surrexit, non est hic“⁶⁹. Daß auch Karlstadts Lehre sich im Täufern nieder-schlug, besonders in Württemberg und Thüringen, lassen Aussagen erkennen, die seine originelle Erklärung enthalten, Christus habe bei den Worten „das ist mein leib“ nicht auf das Brot, sondern auf sich selbst gedeutet⁷⁰. Bei diesen Täufern lag ein rein natürliches Verständnis der Einsetzungsworte vor⁷¹. Sehr beliebt war auch der Hinweis auf die zeitliche Diskrepanz zwischen der Abendmahls-feier am Gründonnerstag und dem Leiden am Karfreitag — gleichsam als Pendant zu dem Argument der örtlichen Gebundenheit des Leibes Jesu: „Christus hab damals noch nit gelitten gehabt, wie er dan seinen jüngerh hab können sein leib gehen“⁷²?

⁶³ TA II S. 136, 40—137, 2; S. 137, 37—39 (1529).

⁶⁴ S. 73, 10—12; S. 138, 21—23; S. 152, 17—21; S. 166, 6—8; S. 166, 11—12; Wappler II 253 ob. (1527—1529).

⁶⁵ TA II S. 166, 16—17; s. a. TA I S. 200, 24—25; S. 1085, 39—1086, 1 (1529—1566).

⁶⁶ TA II S. 166, 12—13; S. 166, 27 (1529).

⁶⁷ TA II S. 161, 10—12; S. 166, 7; TA V S. 171, 5; TA Hessen 23 ob.; Wappler II 388 ob., 465 ob., 477 M., 499 M., 502 ob., 503 ob.; TA I S. 200, 22—23; S. 241, 30; S. 487, 5; S. 897, 5—7 (1529—1620).

⁶⁸ Wappler II 497 unt. (1564).

⁶⁹ TA Hessen 88 ob.; s. a. Wappler II 362 M. (1534—1535).

⁷⁰ Wappler II 338 unt., 500 M.; TA I S. 228, 98—99; S. 487, 2—3 (1534—1577); bereits im Jahre 1530 gab ein fränkischer Täufer an, er habe „Carlstetts buchlein“ gelesen (TA II S. 185, 19).

⁷¹ Vgl. G. Hein, Karlstadt: ML II 464.

⁷² TA I S. 487, 4—5; s. a. S. 897, 1—5; TA II S. 137, 24—33; Wappler II 477 M., 497 unt., 508 M. (1529—1620); vgl. Justus Menius, Der widerteuffer lere

Für den größten Teil der 'Täufer war das Abendmahl ganz im Sinne Zwinglis Gedächtnismahl⁷³, das „an den lib und bluot Christi, deß testamentes an dem crütz“⁷⁴ gemahnen sollte. „Des-halben er halt, das Christus seinen jüngern prot und wein zum gedächtnus seins leidens geben hab und nit sein leib und plut“, erklärte Hans Hut in Augsburg⁷⁵. Brot und Wein wurden hier figürlich verstanden.

Damit aber erschöpfte sich für die Taufgesinnten die Bedeutung des Abendmahls nicht. Nur als Erinnerung an Leiden und Sterben Christi hätte es das Gemeindegebäude nicht stützen und tragen können. Um das zu erreichen, mußte es gleichzeitig zur Verbindung der Brüder untereinander beitragen. Diese Verbindung kam auf mehreren Wegen zustande. Zunächst dadurch, daß das Abendmahl in ein bestimmtes Verhältnis zur Taufe gebracht wurde.

Wenn es nämlich als Gedächtnismahl galt, dann war für denjenigen, der es nehmen wollte, der Glaube, und damit die innere Taufe, die oberste Voraussetzung. Der dritte Schleithheimer Artikel bringt diesen Zusammenhang unmißverständlich zum Ausdruck: „Alle, die ein Brot brechen wollen zum Gedächtnis des gebrochenen Leibes Christi und alle, die von einem Trank trinken wollen zum Gedächtnis des vergossenen Bluts Christi, die sollen vorher vereinigt sein in einem Leib Christi, das ist in die Gemeinde Gottes, an welcher Christus das Haupt ist, nämlich durch die Taufe“⁷⁶. Denn wie Paulus anzeigt, so mögen wir nicht auf einmal teilhaftig sein des Herrn Tisch und der Teufel Tisch. Wir mögen auch nicht auf einmal trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch . . . Also auch soll und muß sein, welcher nicht hat die Berufung eines Gottes zu einem Glauben, zu einer Taufe, zu einem Geist, zu einem Leib mit allen Kindern Gottes gemein, der mag auch nicht mit ihnen ein Brot gemacht werden, wie es denn sein muß, wo man das Brot in der Wahrheit nach dem Befehl Christi brechen will“⁷⁷.

und geheimnis (1530), teilw. abgedruckt bei P. Wappler, Die Täuferbewegung 67 ff.

⁷³ Deshalb enthalten die Züricher Täuferakten auch kaum Aussagen über das Abendmahl. Es finden sich lediglich Berichte über den Verlauf der Feier, jedoch keine dogmatischen Stellungnahmen.

⁷⁴ TA Zürich 15 unt. (1524).

⁷⁵ TA II S. 44, 6—8; s. a. S. 73, 20—25; Wappler II 475 ob., 476 ob.; TA I S. 200, 20—21; S. 229, 1—5; S. 240, 17—21; S. 487, 7—8; S. 897, 3—5; S. 968, 7—10; TA IV S. 74, 10—11; S. 350, 1—13; S. 355, 28—31 (1527—1620).

⁷⁶ Auch bei dieser Formulierung war den Brüdern ein urchristliches Vorbild maßgeblich; vgl. die fast wörtliche Übereinstimmung mit der Didache.

⁷⁷ S. Geiser, Taufgesinnten-Gemeinden 313 f.

Aber auch die Verhörsakten enthalten ähnliche Stellungnahmen, wenn auch weniger direkt und ausführlich. In Franken äußerte sich Julius Lober dazu: „brot und wein sei ein versigelung desjenigen, so er im herzen durch den glauben empfangen hab, nemlich verzeihung und vergebung der sunde“⁷⁸. Sündenvergebung aber konnte für die Brüder nur in der Taufe erreicht werden. Noch deutlicher hob ein württembergischer Täufer die Verbindung zwischen Abendmahl und Taufe hervor: „Christus habe es (das Abendmahl) den Gläubigen und allen, die vom Teufel abgetreten, sich Gott ergeben und in seine Fußstapfen treten wollen, zum Trost eingesetzt, dabei sie glauben, er habe sie selig gemacht und wieder an das Ort gesetzt, da Adam gefallen“⁷⁹. Vom Teufel abtreten aber, sich zu Gott kehren und die Nachfolge Jesu antreten, waren für die Täufer nur Umschreibungen für den Vollzug der inneren Taufe. Andere Brüder wiederum befaßten sich mit der Sündlosigkeit. So der thüringische Täufer Claus Steinmetz aus dem Kreis Mühlhausen: „ein jeder, der das abendmal brauchen will, mus der sunden sein abgestorben“⁸⁰. Seine Glaubensschwester war der gleichen Ansicht: „Wer es nehmen will, mus zuvor aller seiner sunden los werden“⁸¹. Auch hier stand für die Täufer im Hintergrund die Taufe, durch die allein die Sündenreinheit erzielt werden konnte.

Noch wichtiger aber als die Bindung des Abendmahls an die Taufe war für den Aufbau und die Erhaltung der Gemeinde ein anderes Moment: die Abendmahlsfeier als Ausdruck der Liebes- und Glaubensgemeinschaft der Täufer.

Vor allem waren es die Schweizer Brüder, die das Abendmahl in diesem Sinne hielten. Ihnen war es nicht nur „ein inlibung mit Christo“, sondern auch mit „den bruederen“⁸². Brot und Wein waren für Grehel und seine Freunde, in „geist und liebe“ genossen, eine Anzeige, daß die Gemeindemitglieder wahrlich „ein brott und lib und ware brueder mitteinander werind und sin weltind“⁸³. In welchem Maße hier das Abendmahl an die Gemeinde gebunden war, läßt die Ermahnung erkennen, niemand solle es allein gebrauchen, weder auf dem Totenbett noch anderswo⁸⁴. In konsequenter Weiterführung wurde auch 1. Kor. 11, 27—29 auf die Ein-

⁷⁸ TA II S. 246, 7—9 (1531).

⁷⁹ TA I S. 241, 14—17 (1565).

⁸⁰ Wappler II 475 ob. (1545).

⁸¹ 476 unt.

⁸² TA Zürich 15 M.; s. a. TA II S. 186, 2—3 (1524—1530).

⁸³ TA Zürich 15 M.

⁸⁴ Ebd. unt.

ordnung der Abendmahlsfeier in das Gemeindeleben zugeschnitten: „So einer aber sich funde nit bruoderlichen moegen laeben, ißt er zuo der Verdammnuß“⁸⁵.

So, wie dieser Brief an Münzer das Mahl deutet und beschreibt, so feierten die Brüder es auch wirklich. „Heinrich Thoman dixit das er an sanct paulis bekerung tag nach dem nachtmal syge in des Thomans hus gangen. Da habe sich menklich versamnet, unnd fien-gent an läsen in der gschrift. Unnder söllichem nam der Blawrock ein brot und brach das selb ze stueken, auch hat er by im ein gschir mit win. Und als er söllichs vollendet hat, sprach er, wölcher mit inen wölte in dise vereinung gan, der sölte von disem brot essen. Da trang mænglich hinzuo und nam jeglicher ein broken brot“⁸⁶. „Deß tischs halb“, so vermerkt das Protokoll die Aussage von Jörg Schad, einem von Felix Manz getauften Bruder, „seit er, sy habind ein brott brochen und in dem namen geeßen, das sy gott allweg im hertzen habenn und an inn denken wettind, darzuo gegen jederman bruederliche lieby erzeigen“⁸⁷.

Aber auch außerhalb Zürichs wurde das Abendmahl als Mahl der brüderlichen Vereinigung gefeiert. So berichtete ein hessischer Bruder, der Lehrer habe „das brot gesprochen und gesagt, sie sollen davon essen umb der christlichen einikait und versamlung willen“⁸⁸. Die Aussage eines württembergischen Täufers zeigt, daß dort das Abendmahl in dem gleichen Sinne verstanden wurde; Leib und Blut Christi galten auch hier als ein „eusserlich, sichtbarlich denkzaichen . . . dabei wir uns des leiden und sterben Christi, auch der briederlichen lieb erinnern sollen“⁸⁹.

Zahlreiche andere Brüder sahen die Vereinigung versinnbildlicht in den Abendmahlszeichen: das Brot sei aus vielen Körnlein zusammengesetzt, deren Vielheit ein Ganzes abgäbe, der Wein bestünde aus dem Saft unzähliger Bccren⁹⁰. Sehr schön ist die diesbezügliche Formulierung Hans Nadlers, der an der Abendmahlsfeier der Augsburger Gemeinde teilgenommen hatte: „Pei brot wird angezeigt die ainikeit und wie vil korenlein zu einem brot kumen . . . also musse wir viel ein kuch und ein brot werden, wie geschrieben stet . . . Desgleichen mit dem wein, vil berlein werden ein wein und gedrank . . . Nun ist eben dergleichen mit

⁸⁵ Ebd. M.

⁸⁶ 38 M. (1525).

⁸⁷ 41 ob.; s. a. M. und unt.; S. 42 ob., 43 M. (1525).

⁸⁸ TA Hessen 23 ob.; s. a. TA IV S. 253, 31—36 (1529—1553).

⁸⁹ TA I S. 228, 35—38 (1563).

⁹⁰ Auch dieser Gedanke findet sich bereits in der Didache.

dem als mit dem brot, also welcher in der bruderlichen einikeit sein will, der mag also von dem kelch des herrn trinken“⁹¹.

Noch auf eine dritte Art und Weise wurde das Abendmahl in die Gemeinde eingebaut. Schon die Züricher Täufer bezeichneten Brot und Wein als Mahnung an jeden Bruder, „daß er umb Christi und der bruederen, deß houptes und glideren willen laeben und liden well“⁹². Die Teilnahme an der Abendmahlsfeier wurde also eng verknüpft mit der Forderung nach der Nachfolge Christi. Dadurch, daß diese im Mittelpunkt des Gemeindelebens stand, wurde der Bruder wiederum an die Gemeinde gebunden. Gerade dieser Zusammenhang aber war den Täufern besonders wichtig: „Bekent ferner vom sacrament, das es allein ein eußerlich zeichen sei und erinnerung, das wir Christo im leben und leiden sollen nachfolgen“⁹³.

Da das Abendmahl für die Täufer eine Erinnerung an das Leiden des Herrn war, so rückte dieses ganz besonders in den Vordergrund; es galt, in der Nachfolge Christi auch das Kreuz mitzutragen. Die Brüder versuchten, auch für dieses Leiden in den Abendmahlszeichen ein Sinnbild zu finden. Sie sahen es darin, daß die Körner nur zermahlen und durch Wasser und Hitze zu Brot würden⁹⁴. Mit Vorliebe bezeichneten sie auch den Kelch als „Kelch des Leidens“, in Anlehnung an die Schrift. So Ambrosius Spitelmeier: „Der trinkt aber das pluet Christi, wölcher gern williklich durch den geist Gottes gibt unter die zucht und rueten des Vaters mit allen dingen mitleiden mit Christo seinem bruederen im vleisch und all stund berait ist, den kölch zu trinken, wie Christus in getrunken hat“⁹⁵. Wie schon Hans Hut die Taufe als Leidenstaufer erklärte, so war auch er es hauptsächlich, der ebenfalls bei der Deutung des Abendmahls das Leiden in den Vordergrund rückte. Außer seinem Schüler Ambrosius Spitelmeier berichtete auch der unter seinem Einfluß stehende Wolfgang Wüst aus Baiersdorf über den Leidenskelch: „Den kelich, den er genomen hab und gesprochen, nembt hin und trinket all daraus, das ist das leiden. Dan der her hab den kelich getrunken und uns bevolen, wir sollen in aüch also trinken, darum zeig die geschrift an, wir können nit in das

⁹¹ TA II S. 141, 9—22; s. a. TA I S. 240, 16—19; S. 241, 23—27; S. 1086, 1—5; TA V 140, 15—18 (1529—1566).

⁹² TA Zürich 15 unt. (1524).

⁹³ Wappler II 497 unt.; s. a. Wappler I 169 ob.; TA I S. 968, 7—9 (1530—1564).

⁹⁴ TA II S. 141, 9—23 (1529).

⁹⁵ S. 53, 5—8; s. a. Wappler I 203 unt. (1527—1539).

reich gottes kumen, wir trinken dan den kelich, den der her getrunken hab“⁹⁶.

Da die Abendmahlszeichen nur Symbole waren, bar jeglicher sakramentalen Bedeutung, so belehnten die Brüder sie immer wieder mit neuen Inhalten. Das 6. Johanneskapitel spielte dabei eine große Rolle. Es erlaubte stets neue Interpretationen. Schon Grebel und seine Freunde zogen es heran und betonten, daß in „geist und liebe“ gegessen werden müsse⁹⁷. Eine Reihe von Täufern in Nord und Süd tat es ihnen gleich⁹⁸. Die Abendmahlsworte dürften nicht verstanden werden, wie sie von außen schienen, der Buchstabe müsse hinweggenommen und der Geist, der in ihm verborgen läge, gesucht werden⁹⁹. Das Brot sei nur eine leibliche Anzeig und sei geistlich zu nehmen und zu verstehen¹⁰⁰.

Es lassen sich zwei Gruppen unterscheiden, die beide das „geistliche Essen“ betonten, es aber im unterschiedlichen Sinne verstanden.

Die größere hatte ihre Anhänger vornehmlich in Württemberg und Franken. Diese Täufer verstanden unter dem geistlichen Genuß des Leibes Christi das Hören und Befolgen des Evangeliums¹⁰¹. Wie der Wein das Symbol für das Leiden darstellte, so galt ihnen das Brot für das in die Welt gekommene Wort Gottes: „Das Brot, das er brochen hab“, so führte ein Bruder aus dem Kreis Huts aus, „sie das evangeli; wo ers nit gebrochen het, wer es nit in die ganze welt komen“¹⁰². Und ein anderer, Blasius Dachsbad aus Ansbach, erklärte: „er glaub den Worten gottes und, so weit die Wort gottes raichen, so weit sei der Leib gottes auch do. Dann der Herr hab gesagt, wer meinen Worten glaubt, der ist in mir, und ich in ime . . . und wann er den Worten glaub, so empfahe er den Leib Christi“¹⁰³.

⁹⁶ TA II S. 73, 28—32 (1528).

⁹⁷ TA Zürich 15 M. (1524).

⁹⁸ TA II S. 138, 5—6; S. 160, 33—35; S. 161, 8—10; S. 161, 32—34; S. 165, 34—36; Wappler II 475 ob., 493 ob.; TA I S. 241, 32—35; S. 897, 7; S. 1084, 32—34 (1529—1620).

⁹⁹ TA II S. 52, 33—38 (1527).

¹⁰⁰ S. 73, 25—26; S. 166, 24—26; TA I S. 241, 27—29 (1528—1564).

¹⁰¹ TA II S. 138, 5—9 (1529).

¹⁰² S. 84, 6—7; s. a. S. 73, 24—28; S. 161, 10—12; S. 176, 39—177, 1 (1528—1530).

¹⁰³ TA II S. 185, 7—12 (1530). Doch waren die Täufer klug genug — ein Bruder aus Creglingen jedenfalls — sich nicht auf die lutherische Ubiquitätslehre festlegen zu lassen, wie es der inquirierende Rat versuchte: „Er glaub auch nit, daß der Leib Christi im abentmal sei under der gestalt des brots, desgleichen das Blut Christi under dem Wein, sonder allein im Wort. Daruf er dan weiter gefragt, ob das Wort im Brot sei, sagt er dagegen, er glaub auch nit, daß das Wort im Brot sei, sonder er halts allein darfur, daß der Mensch das Wort höre, davon die Seel gespeist würde.“ TA II S. 178, 16—21 (1530).

Diese Argumentation war für die Täufer naheliegend. Sie ergab sich aus der starken Beziehung, die sie zum Wort hatten, aus der Hochschätzung der Bibel. Auch diese Auffassung stand in enger Verbindung mit dem Gemeindegedanken. Ambrosius Spitelmeier, der die Lehre Huts oft vertiefte, brachte diesen Zusammenhang sehr anschaulich zum Ausdruck: „also ißt man aber das vleisch Christi, der sich hie gibt zu ainem glid Christi an seinem leib, in welchem Christus geistlich mensch wirt . . . Ein warer christ mues alles das tain in seinem geistlichen Christo, was Christus im vleisch sichparlich getan hat; als den ißt ein solcher mensch das vleisch Christi, Joan. 1, das wort ist vleisch worden und wirt wonen in uns“¹⁰⁴.

Die andere Gruppe, die das Abendmahl „geistlich“ verstand, ging noch einen Schritt weiter. Sie setzte sich aus den Täuferkreisen zusammen, die in Thüringen beheimatet und stark vom Spiritualismus beeinflusst waren.

Galten für die übrigen täuferischen Gemeinschaften Brot und Wein zumindest als Symbole, so wurden die sichtbaren Zeichen hier gänzlich verworfen. Nichts Irdisches sollte sich zwischen Gott und Mensch stellen; geistliches Genießen durch den Glauben ohne die Zeichen sei genug¹⁰⁵, nur Gott allein könne Glauben und Vertrauen ins Herz geben, was „das brot adder zeichen nicht thun kont und also nichts nutz were“¹⁰⁶. Ein Bruder erkannte sogar das 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes nicht als Beweis für die Feier des Abendmahls in der Urkirche an; er ließ lediglich das Mahl Jesu mit den Aposteln bestehen, das „uf das leiden und sterben des Hern gemeint sei. Des müssen wir teilhaftig werden und nit der niessung des sacraments“¹⁰⁷. Aber auch andere thüringische Gläubige sahen das Abendmahl für einen einmaligen Akt an und lehnten jegliche Nachvollziehung ab: „Endlich wil sie nit“, so heißt es im Protokoll von Margereta Bartholfin, einer Taufgesinnten, die sich auch für die Feuertaufe einsetzte¹⁰⁸, „das man das sacrament halten und reichen sol, den es sei eusserlich ding und von Christo nit eingesetzt“¹⁰⁹. Selbst diese Abendmahlsfeier zu Jerusalem wurde noch vom Leiden und Sterben Christi losgelöst und spiritualisiert: Christus habe seinen Aposteln im Abendmahl nur

¹⁰⁴ S. 52, 38—53, 5 (1527).

¹⁰⁵ Wappler II 358 unt.; s. a. 426 unt. (1534—1537).

¹⁰⁶ 356 unt. (1534).

¹⁰⁷ 493 ob. (1552).

¹⁰⁸ s. o. S. 53.

¹⁰⁹ Wappler II 508 M. (1564).

Glauben und Liebe ins Herz gegeben¹¹⁰. Eine andere Täuferin, die schon das gläubige Herz für die Kirche hielt¹¹¹, ging sogar so weit, die überlieferten Einsetzungsworte in ihrem Sinne zu verändern: „Christus hab gesprochen: Nemet hin und esset, das ist meine liebe, und nit leib“¹¹².

Es ist ein geschlossener Eindruck, den diese thüringische Gruppe hinterläßt: sie löste sich aus allen Bindungen und Ordnungen der Gemeinde, sie vertrat einen gesteigerten Individualismus und bekannte sich zu jener persönlichen Herzensfrömmigkeit, die später dem Pietismus den Boden bereitete¹¹³. Da die Brüder die Erwachsenentaufe durchführten, auch vielen anderen täuferischen Prinzipien anhingen, können sie dem Täufern zugerechnet werden. Sie wiesen jedoch mehr als die sonst unter den täuferischen Gemeinschaften üblichen Abweichungen auf. Diese Brüder standen bereits hart an der Grenze des Täufern. Spiritualismus und Mystik beeinflußten sie nicht minder als dieses.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ s. o. S. 44.

¹¹² Wappler II 472 M. (1543).

¹¹³ Vgl. E. Troeltsch, Soziallehren 863 f., 875 ff.

3. Kapitel:

Die Gemeindeordnung

Waren Taufe und Abendmahl den Brüdern für den Aufbau und die Erhaltung ihrer Gemeinden von großer Wichtigkeit, so bildete der Bann eine Einrichtung, die ihnen nicht weniger galt¹. Entsprach die Taufe dem Eingangstor, durch das der Bruder in die Gemeinschaft eintrat, so der Bann dem Ausgang, durch den er entlassen wurde, wenn er nicht „nach der Ordnung“ lebte. Erfüllte das Abendmahl eine positive Funktion bei der Erhaltung der Gemeinde, so der Bann eine negative².

Die Gemeindezucht, deren Bestandteil er war, setzte sich aus drei Komponenten zusammen: der Ermahnung von Bruder zu Bruder, der Ermahnung durch die Gemeinde und endlich der Ausschließung aus ihr. Richtschnur war den Taufgesinnten auch hier die Schrift:

¹ Wie Taufe und Abendmahl war auch er ein Gemeindeprinzip. Da er jedoch zugleich dem Bereich der Gemeindeordnung angehörte und in ihm eine noch bedeutendere Rolle spielte, wird er an dieser Stelle behandelt.

² Vgl. L. v. Muralet, Glaube und Lehre 41.

„Cristus spricht, wen du dein bruder iren siest, so straf in zwischen dir und im allein, hort er dich, so hastu sein sel gebunen, hort er dich aber nit, so nimb noch ein oder zben zu dir, das die zeugnus an zweien oder dreien ste, hort er dieseligen auch nit, so zeige in der gemein an, das ist die gemein gottes; so er die gemein gottes auch nit horen will, so schließ in aus, auf das er schamrot wer, so halt in fur ein heiden, so lang bis er sich erkennt, also haben wir unser cristliche ordenung unter einnander“³.

Innerhalb dieser Ordnung war der Bann den Täufern am wichtigsten.

Gleich zu Beginn der Bewegung sprachen die Züricher Brüder die Forderung nach dem Bann aus. Der Brief an Münzner enthält bereits konkrete Vorschläge zu seiner Durchführung: „Züch mit dem wort und mach ein christenliche gmein mit hilf Christi und seiner regel⁴, wie wir sy ingesetzt findend Mathei im xvij. und gebrucht in den epistlen . . . Welcher sich nit besseren, nit glouben wil und dem wort und hendlen Gottes widerstrebt und also verhart, den sol man, nach dem im Christus und sin wort, sin regel geprediget, und er ermanet wirt mit den drien zügen und der gmein, den, sprechend wir uß gotteß wort bericht, sol man nit toetten, sunder ein heiden und zoller achten und sin lassen“⁵. Auch im Verhör bekannte sich Konrad Grebel zu seiner Überzeugung: „Den kilchen halb seit er, wölcher ein gitler, wuocherer, spiler und annders, wie dann die gschrift das uß wißt, der sölle nienderth under den christen sin, sonder mit dem ban ußgeschlossen werden“⁶.

Forderung nach Bann und Sonderkirche gingen also Hand in Hand. Wenn niemand „inn derselbenn kilchenn sin mueste noch sötte, dann die, so sich selbs wüstind on sünd sin“⁷, wie Felix Manz sich Zwingli gegenüber äußerte, dann sprach er damit gleichzeitig die Notwendigkeit des Bannes aus. Von vornherein waren sich die Täufer bewußt, daß ohne den Bann die „Gemeinschaft der Heiligen“ eine Utopie bleiben würde. So hatten sie stets, wenn sie von der „besonderen kirchen“ sprachen, auch den Bann im Blickfeld. Jörg Blaurock erklärte dem Rat, „sin meynung sig allweg gewässenn und noch nit anderß, dann alle die, so für und für in ofnen lasteren und sünden lebtind . . . von inen ußzuschliesen unnd daß dieselben gar nit under die cristen wandlen seltind“⁸.

³ TA II S. 136, 7—14; s. a. TA Zürich 17 M., 236 unt., 382 M. (1524—1529).

⁴ Matth. 18. 15—18.

⁵ TA Zürich 17 M. (1524).

⁶ 124 unt. (1525—1526).

⁷ 122 ob. (1525—1526).

⁸ 217 ob. (1526—1527).

Die Brüder waren sich also im klaren darüber, daß sie selbst in der Gemeinde der Auserwählten mit der menschlichen Unzulänglichkeit rechnen mußten⁹.

Innerhalb des Gemeindegefüges stand aber auch der Bann nicht für sich da. Wie Taufe und Abendmahl eng miteinander verknüpft waren, so nahm der Bann ebenfalls keine isolierte Stellung ein.

Da nur Gemeindemitglieder ausgeschlossen werden konnten — von allen Nichttäufern hielt man sich durch die Absonderung fern — in die Gemeinde aber nur der Getaufte aufgenommen wurde, so bildete die Taufe die Voraussetzung für den Bann. Den Täufern war dieser Zusammenhang so selbstverständlich, daß sie nur selten auf ihn zu sprechen kamen. Paul Glock war einer der wenigen, der ihn berührte: „Christus . . . spricht: zeuch vor aus den balken aus dir, darnach lueg um den spreisser in deins bruders aug; alhie lernt uns Christus, so wir richten wöllen, so sollen wir als Christi gmain vorhin heilig und rain sein, ja undadelich baide vor got und den menschen, unser gwissen soll geseubert sein, so mag dan die gmain Christi aus- und einschliessen, verbannen und verdamen“¹⁰. Die „heilige Gemeinde“ aber konnte für Glock nur die Gemeinde der Wiedergetauften sein.

Ungezählt sind dagegen die Aussagen, die sich mit der Beziehung zwischen Bann und Abendmahl befassen. Sie war so eng¹¹, daß fast immer, wenn die Täufer sich über den Bann äußerten, sie gleichzeitig auf seine Notwendigkeit für die Abendmahlsfeier verwiesen.

Stellte die Taufe die Voraussetzung für den Bann dar, so bildete der Bann seinerseits die Voraussetzung für das brüderliche Liebesmahl. Er fand hier seine praktische Anwendung. Da das Abendmahl ein Mahl der gesamten Gemeinde war, an dem alle Mitglieder teilnahmen, es aber nur den Reinen und „Heiligen“ gegeben werden durfte, so mußten vor der brüderlichen Vereinigung die Sünder ausgeschlossen werden. In ihrem ersten Bekenntnis schon setzten sich die Züricher Täufer dafür ein: „Solt nit (das Abendmahl) on die regel Christi Mathei im xvij gebrucht werden, wol aber eß ist je nit des Herren nachtmal, wann on die selb so loufft jederman nach dem usseren, daß inner, die liebe, laßt man faren, gand brueder und falschbrueder hinzuo oder essends“¹². Als be-

⁹ Vgl. den zweiten Schleithimer Artikel; S. Geiser 313.

¹⁰ TA I S. 358, 35—359, 5 (1573).

¹¹ Wenn auch nicht ausschließlich, vgl. W. Köhler, Rez. Bergfried: Mennon. Gesch. Bll. 5 (1940) 12.

¹² TA Zürich 15 unt. (1524).

sonders nachdrücklich wirkte sich eine den Täufern eigentümliche Überzeugung aus: nicht nur demjenigen gereiche das Abendmahl zum Gericht, der unrein hinzutrete, sondern auch jener sündige, der es in der Gemeinschaft mit Unwürdigen nähme¹³. Dieser Gedanke war so beherrschend, daß sogar dort, wo das Abendmahl nicht im täuferischen Sinne gehalten wurde, in den Kirchen, die Brüder sich weigerten, an ihm teilzunehmen; so lautet das Protokoll über die Aussagen, die einige württembergische Brüder zum Abendmahl abgaben: „Sie glauben und bekennen: . . . Wenn sie schon allerdings in diesem artikel mit uns eins wären, könnten sie doch mit uns nit kommunizieren; sie wölten sich dan frembder sünden teilhaft machen und ziehen hieruf an zwen spruch, der ain stet 1. Kor. 5, der ander 2. Kor. 6“¹⁴. Häufig war es gerade das Fernbleiben vom Abendmahl, das die Geistlichkeit überhaupt auf heimliche Täufer aufmerksam werden ließ. Die Befragten antworteten dann stets in ähnlicher Weise: „Ich gehe nicht zum nachtmal, daß ich es nit mit fießen tret, dann wer unwürdig zum nachtmal geet oder dazu hilfft, der tritt es mit fießen. So laßt ihr pfarrer iedermann zu, wer es sei und woher er sei, und machen also die frummen mit den gottlosen gemeinschaft, welches die schrift verbeut“¹⁵. Oder: „Auf das er aber ain füeglich ursachen und entschuldigung hab, das er sich vom nachtmal enthalte, wirft er uns für das rohe und gottlos leben derer, die zum nachtmal gen, mit welchen er kain gemeinschaft möge und wölle haben“¹⁶.

Da nun die wahre christliche Gemeinschaft ohne den Bann für die Täufer undenkbar war¹⁷, umgekehrt seine Durchführung als Kriterium für die Rechtmäßigkeit einer Kirche galt, so kamen die Brüder in den Verhören mit Vorliebe auf diesen Punkt zu sprechen. Sie glaubten hier eklatant beweisen zu können, daß die Geister sich scheiden müßten, daß sie berechtigt seien, ihre eigenen Wege zu gehen: „eß sige war“, bekannte ein schweizerischer Täufer aus Bülach, „er gange nit an irs pfaffen predige, welle ouch nit daran gan. Unnd das uß der ursach, das ir pfaff den bann uff zuosetzen lere unnd aber den nit halte noch bruche“¹⁸.

So fundamental war die Bedeutung, die dem Bann zugemessen wurde, daß er häufig für die Täufer das Zünglein an der Wage abgab: einige Brüder erklärten sich bereit, in die reformatorischen

¹³ Vgl. Chr. Neff, Bann: ML I.

¹⁴ TA I S. 487, 9—16 (1577).

¹⁵ S. 242, 1—5 (1565).

¹⁶ S. 229, 6—9; s. a. S. 1084, 24—27; S. 1086, 12—18 (1563—1566).

¹⁷ TA Hessen 234 M.; TA II S. 244, 12—17 (1531—1538).

¹⁸ TA Zürich 271 ob.; s. a. 272 unt. (1528).

Kirchen zurückzugehen, bzw. einzutreten, wenn man dort den Bann einführe. So versprach der Württemberger Hans Fritz, „ein Rabbi und Meister der Wiedertäufer“¹⁹: „Wenn man aber das Abendmahl hielte, wie es Christus eingesetzt habe, und ein christlicher Bann in der Kirche wäre, wollte er sich auch dazu verfügen“²⁰. Und der Bruder aus Bülach fügte seinem Bekenntnis hinzu: „Sover er (der Pfarrer) aber den Bann ufsetze unnd die laster dapfer straffe, allsdann welle er an sin predige gan und die laster helfen straffen“²¹.

Selbst wenn beide Seiten, Täufer und Reformatoren, sich ehrlich um eine Verständigung bemühten, gingen die Brüder nicht von der Forderung der Gemeindezucht ab. So hielten die Marburger Täufer, die in ihrer Disputation mit Martin Butzer bedeutsame Prinzipien aufgaben, doch am Bann fest. Hermann Bastian warf Butzer vor: „Man hab wol vor einem jar davon gesagt, man wolle den ban anrichten, das sei aber nit gescheen. Und kan die kirche one ban nit sein. Nu hab er us keiner bosen meinung sich abgesondert und lasse den text 1. Corinth. 5, wie man bannen sol“²². Das von Peter Tesch aufgesetzte Glaubensbekenntnis zeigt noch deutlicher, daß die Brüder in diesem Punkt zu keinem Kompromiß bereit waren: „Weiter, so bekennen wir aber auch eitzumael das: indem man den christlichen bann brauchen wirt (und de erkanten unwerdigen absundert, deren unwerdicheit offenbair ist) nach der ordenung Christi und der apostelen, so werden und willen wir uns van sülcher gemeinschaft des abentmaels nit absünderen in keinem wege, sonder willichlich und gern aus herzlicher begir sulches mit gebräuchen erwerdelich und uns auch teilhaftich machen deren gemeinschaft . . . Ja, so bald wir spuren, das mügelicher fleiss angewant wird nach der wissentheit und kraft Christi, den ban nach der ordenung Christi und der apostelen ze brauchen, willen wir van herzen gern uns mit in de gemeinschaft begeben“²³.

Getreu der wortgerechten Befolgung der Schrift stellte für die Täufer der Bann die einzig erlaubte Möglichkeit dar, die Gemeinde reinzuhalten. Jede Gewaltanwendung hielten sie für unrechtmäßig; den Kindern Gottes sei nur das geistliche Schwert verliehen. Die Züricher Brüder bereits betonten diese Erkenntnis Münzer gegenüber ganz besonders: „Welcher sich nit besseren . . . sol man nit

¹⁹ TA I S. 241, 8.

²⁰ S. 242, 12—14 (1565).

²¹ TA Zürich 271 ob.

²² TA Hessen 234 unt. (1538).

²³ 254 (1538).

toetten, sunder ein heiden und zoller achten und sin lassen“²⁴. Die Grüninger Täufer vertraten in ihrer Eingabe an den Landtag die gleiche Überzeugung: „Nun witer so hat Cristus den glöubigen nit witer gwalt gen den den ban . . .“²⁵.

Wurde aber der Abgefallene nur ausgestoßen, dann hatte er die Möglichkeit zu Buße und Umkehr. Ein Ausspruch Paul Glocks zeigt, wieviel den Brüdern an diesem Gedanken lag: „Weltliche verdamnus ist töten am fleisch und da kan man nimer buess tun, geistliche verdamnus aber ist nur aus der gmain werfen und nit töten; so er wil, kan er wider buß wirken und gotes gnad suchen vermerndt“²⁶.

Die Rückkehr in die Gemeinde war also möglich. Aussagen wie „bis er sich bekerte“²⁷, oder „bis er sich erkent“²⁸ lassen deutlich werden, daß der Ausschuß aus der Gemeinde nicht endgültig zu sein brauchte. Julius Lober wies auch direkt darauf hin: „Erkent er sich, dan so nimbt man in wider auf in ein gemein, und bit die- weil got fur in, bis er sich erkent“²⁹. Doch scheint ein Rückfall in die Sünde immer als ein großes Vergehen gegolten zu haben, für das nur schwer Sühne geleistet werden konnte. Jedenfalls äußerte sich Ulrich Hutscher, Lobers Freund, auf die Frage, ob er sich jedesmal neu taufen lassen müsse, wenn er abfiele, „nain, dann, wann er wider abfall, sei kain erlosung mehr“, setzte dann aber „schwerlich“ hinzu³⁰.

Stets wurde der Bann nur über offensichtliche Sünder verhängt, die in sichtbarem Widerspruch zum Wort Gottes lebten; nur sie konnten aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Jörg Blaurock wies darauf hin: „Wenn aber einer sellichs (Sünden und Laster) heymblich inn sinem hertzen truege und nit offnete, denselben liessint sy by inen pliben“³¹.

Die Entscheidung über Ein- und Ausschließung hatte jedoch immer die gesamte Gemeinde zu fällen. Der einzelne Bruder durfte den Bann nicht aussprechen; er konnte lediglich ermahnen oder als Zeuge auftreten.

Wie schon die Züricher Brüder enttäuscht waren, weil Zwingli die Sünder durch die Obrigkeit bestraft wissen wollte, so beschäf-

²⁴ TA Zürich 17 M. (1524).

²⁵ 236 unt. (1527).

²⁶ TA I S. 359, 17—20 (1573).

²⁷ TA Zürich 382 unt.

²⁸ TA II S. 136, 13.

²⁹ S. 136, 14—16; s. a. TA Hessen 81 ob. (1529—1535).

³⁰ TA II S. 220, 17—20 (1531).

³¹ TA Zürich 217 M. (1526—1527).

tigten sich auch späterhin die Täufer immer wieder mit dem Verhältnis zwischen der obrigkeitlichen Rechtsprechung und dem kirchlichen Bann. Wenn auch der weltlichen Macht das Schwert gegeben sei, so müsse in der Gemeinde Gottes doch die Gemeindezucht geübt werden. Selbst die Marburger Täufer gingen nicht davon ab, von der Obrigkeit die Billigung des Bannes zu verlangen: „Der aber unfleissich ader widerspenstich zu sulchem behulfflichen deinst und guter ordenung befunden wirt, halten wir und glauben auch, das ein sülcher kein rechter leibhaber der worheit und Christi worer jünger neit sei, er sei auch recht, wer er wolle, fürst ader herr, bischof ader pfarher, lerer ader jünger, anderen ader auch wir selbst, halten auch, das hie dismael kein ausreden gelte van der fursten und amptlüde beistand und mit fürwendung des aufroirs, des bösen folkes und der wenich christen etc. Dan man sal sich in disem billich . . . auf got verströsten, der selb ein schutz und schirmher ist seiner ordenung, wan schoin nemants helfen wil. Dan die apostelen haben je den bann gebraucht und gehalten und hatten neit allein keine weltliche obrikeit zum behulff und schutz, sonder hatten alle obrikeit so wol weder sich als die ganze welt, und vertrauweten dannocht got und heilten seine ordenung“³².

Nirgends zeigte sich die Autonomie der Gemeinde so deutlich wie bei der Bannausübung. Nicht nur der weltlichen Macht gegenüber wurde sie betont, mehr noch trat sie im Verkehr der Gemeinden untereinander zutage. Jede Einzelgemeinde war ein in sich geschlossenes Ganzes und im Besitz der vollen Kirchenhoheit³³. Sie bannte nicht nur ihre eigenen Mitglieder, sie beanspruchte darüber hinaus auch das Recht, Schwestergemeinden, die ihrer Ansicht nach von der rechten Lehre abgewichen waren, mit dem Bann zu belegen³⁴. Doch war ein derartiges Vorgehen hauptsächlich unter den holländischen Täufern beliebt; die ober- und mitteldeutschen Gruppen wiesen demgegenüber eine viel stärkere Einheit auf³⁵. So wird auch in den Verhören lediglich hin und wieder über die Absonderung der einen Gemeinde von der anderen berichtet, nicht aber über gegenseitiges Bannen³⁶.

³² TA Hessen 254 M. (1538).

³³ Vgl. Chr. Neff, Gemeindeverfassung: ML II 60 f.; F. Heyer, Kirchenbegriff 5 f.; Chr. Neff, Rez. Heyer: Mennon. Gesch. Bll. 5 (1940) 49.

³⁴ „Es ist des Bannens in ihren Gemeinden viel, also daß schier eine jede Gemeinde die andere in Bann tut und ist schier eine solche Freiheit zu glauben als im Papsttum“ (Seb. Franck, Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel (1531), Ketzerschmied 193); vgl. Chr. Neff, Bann: ML I 117.

³⁵ Vgl. Chr. Neff, Bann: ML I 117 f.

³⁶ TA I 52, 32—35, S. 363 ff.; S. 368, 2—5; S. 414, 3—5; TA Hessen 393 unt. (1536—1574).

In engem Zusammenhang mit der Forderung des Bannes stand für die Täufer ein Problem, mit dem sie sich schon früh beschäftigen mußten. Es war dies die Auseinandersetzung mit den Begriffen der „Heiligkeit“ ihrer Gemeinden und der Sündlosigkeit ihrer Mitglieder³⁷.

Wenige Monate nach der Begründung der Gemeinschaft bereits sahen sich die Züricher Täufer gezwungen, Stellung dazu zu nehmen. Es war Zwingli selbst, der in einem Nachgang über Grebel, Manz und Blaurock hervorhob, Manz habe, als er von der neuen Kirche redete, erklärt, „das niemandts inn derselbenn kilchen sin mueste noch sötte, dann die, so sich selbs wüstind on sünd sin“³⁸. Ganz ähnlich äußerte sich der Reformator von Schaffhausen, Dr. Sebastian Hofmeister: er habe von Grebel und Manz gehört, „das alle die, so sich widertouffind, on sünd lebind“³⁹. Ungefähr zwölf Monate später wurde ein anderes Schriftstück aufgesetzt⁴⁰. Es enthält fast wörtlich die Aussagen Zwinglis und Hofmeisters; so liegt die Vermutung nahe, daß es sich um Auszüge aus den alten Protokollen handelt⁴¹. Diese zeitlich spätere Akte nun wurde den „Anweisungen zum Verhör mit Manz und Blaurock“⁴² zugrundegelegt. Die Aussagen der beiden Täuferführer können demnach als direkte Antwort auf Zwinglis und Hofmeisters Vorstellungen angesehen werden⁴³.

Blaurock äußerte sich unmißverständlich dazu. Zu dem Punkt der Anklage, in der „eigenen kilch“ solle niemand sein, „dann die so on sünd sich selbs wustend“⁴⁴, entgegnete er: „sin meynung sig allweg gewässenn und noch nit anderß, dann alle die, so für und

³⁷ Vgl. W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten I 150; L. v. Muralt, Zum Problem: Ref. und Täuferum 70; ders., Glaube und Lehre 36 ff.; Chr. Hege, Rez. Muralt: Mennon. Gesch. Bll. 3 (1938) 92 f.; Chr. Neff, Rez. Heyer: Mennon. Gesch. Bll. 5 (1940) 50; W. Köhler, Rez. Bergfried: ebd. 17; W. Wiswedel, Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken: ARG 40 (1943) 185.

³⁸ TA Zürich 122 ob. (1525—1526); s. o. S. 35.

³⁹ 123 unt.

⁴⁰ Nr. 198.

⁴¹ s. S. 214 Anm. 2.

⁴² Nr. 199 (1526—1527).

⁴³ Diese Zusammenhänge, die in den Züricher Täuferakten sehr klar herausgestellt werden, scheint der Herausgeber L. v. Muralt in seiner Abhandlung über die schweizerischen Wiedertäufer noch nicht erkannt zu haben. Er führt hier die Aussagen Zwinglis und Hofmeisters an, ohne jedoch ihnen die zugehörigen Antworten von Manz und Blaurock gegenüberzustellen. Statt dessen stützt er sich in seiner Beweisführung auf andere, abseits liegende Erklärungen schweizerischer Täufer; vgl. Glaube und Lehre 36 ff.

⁴⁴ TA Zürich 215 unt.

für in ofen lasteren und sünden leptind, als namlich sufer, huorer, ebrecher, spiller, rassler⁴⁵, wuocherer und derglichenn, von inen ußzeschliesen unnd daß dieselben gar nit under die cristen wandlen seltind“⁴⁶.

Blaurock verteidigte sich also mit dem Hinweis auf den Bann. Er kam sofort auf die Gemeinde zu sprechen. Er versuchte Zwingli und Hofmeister klarzumachen, daß die „Heiligkeit“ ein Begriff sei, der für die Täufer nur im Hinblick auf die Gemeinde gültig wäre. Diese solle soweit wie möglich rein und sündlos erhalten werden, eben mit Hilfe des Bannes. Der einzelne sei auch nach der Taufe absolut der Sünde fähig. Aus Blaurocks weiterer Aussage geht das deutlich hervor: „Wenn aber einer selichs heymblich inn sinem hertzen truege und nit offnete, denselben liessent sy by inen pliben“⁴⁷.

Aber auch die Sündlosigkeit der Gemeinde hatte für die Täufer nicht den character indelebilis, sondern galt als verlierbar⁴⁸. Zwar blieb die Heiligkeit das oberste Ziel der Brüder, doch mußte die Reinheit durch den Bann immer wieder neu hergestellt werden. Die Forderung nach Sündlosigkeit stand weit über der Tatsächlichkeit.

In diesem Sinne verstand der weitaus größere Teil der Brüder auch wirklich die so oft gebrauchten Termini „Heiligkeit“, „Sündlosigkeit“ und „Reinheit“. Es blieb allerdings nicht aus, daß die Einfältigkeit und Ungelehrtheit der Zuhörer hin und wieder zu Mißverständnissen führte, vor allem dort, wo Hans Dencks schwer zugängliche Ausführungen über Wiedergeburt und Sünde eingedrungen waren⁴⁹. Hier konnte dann eine Aussage zustandekommen wie: „Ir geist kunt nit sundigen; wan das fleisch schon sundigc, so sei es kein sunde. Johannes: wer uss got geborn ist, der kan nit sundigen“⁵⁰. Die Lehre von der Sündlosigkeit der Gemeinde

⁴⁵ rassler = Prasser, Schlemmer, S. 217 Anm. 9.

⁴⁶ 217 M.; s. o. S. 64; s. a. die Stellungnahme von Manz 216 M.

⁴⁷ 217 M.; s. o. S. 68.

⁴⁸ Vgl. W. Köhler, Rez. Bergfried 16 f.

⁴⁹ Vgl. W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten I 150, U. Bergfried 28 f.

⁵⁰ TA IV S. 254, 24–25 (1553); s. o. S. 40 Anm. 26. Eine ähnliche Aussage enthalten auch die württembergischen Akten. Im Jahre 1559 behauptete der Bruder Simon Kraußhaar, er sei kein Sünder mehr, bete auch das Vaterunser nicht, denn er habe das nicht nötig (TA I S. 183, 11–12). In dem Begleitschreiben hoben die Vögte aber ausdrücklich hervor, dieser Bruder sei nicht bei voller Vernunft (S. 182, 25 u. 37; S. 183, 20). Das gleiche betonten auch die Verwandten (Nr. 196). F. Heyer, Kirchenbegriff 61, scheint dieser Umstand bedauerlicherweise nicht aufgefallen zu sein, so daß er die Aussage als schwerwiegendes Dokument für den Anspruch der Täufer auf persönliche Sündlosigkeit verwertet.

trug also in der Tat die Gefahr in sich, mißverstanden zu werden⁵¹. Doch waren sich die meisten Täufer in voller Klarheit bewußt, daß die Heiligkeit der Gemeinde abhängig sein mußte von dem eigenen Lebenswandel, daß es einer stetigen Anstrengung bedurfte, um in dieses eigene Leben die Sünde nicht einbrechen zu lassen.

Somit können die Täufer also nicht zu den Perfektionisten gezählt werden. Die vielen Brüder, die nicht nur das äußere Zeichen empfingen, sondern darüber hinaus die innere Taufe vollzogen, wußten diese Taufe als höchste Verpflichtung, von nun ab dem bequemen „weltlichen“ Leben abzusagen und das soviel schwerere „christliche“ zu beginnen. Sie glaubten, daß Gott ihnen in der Taufe dazu die notwendige Kraft und Stärke verliehen habe. In diesem Sinne zogen dann auch andere Brüder 1. Joh. 3, 9 heran. Der Geist Gottes widerfechte den bösen Gelüsten, ließe diese nicht zu wirklichen Sünden werden⁵². „Wer aber von got geboren ist, tuet nit werkliche sünd, den der son gotes enthaltet in“, argumentierte Paul Glock⁵³.

Beistand Gottes und eigenes aktives Bemühen — beides mußte für die Täufer zusammenkommen, sollte der einzelne Bruder sich von Sünden rein erhalten. So sagte Ulrich Hutscher im Jahre 1531 vor Markgraf Georg aus, er habe die zweite Taufe deshalb empfangen, weil „er nach der erstn tauf gefalln sei und weiter nun bestendig sein woll mit gotts hilf“⁵⁴. Viel später, im Juni 1578, nahm noch ein Bruder, der in Hessen wirkende Hans Pauli Kuchenbecker, zur Frage der Sündlosigkeit Stellung. Unmißverständlich erklärte er, „das sie nit ohne sunde sein“⁵⁵. Damit dürfte er die Meinung fast aller seiner Glaubensgenossen dargelegt haben.

Außer der Gemeindezucht umfaßte die Gemeindeordnung noch einen anderen Bereich: die Einrichtung und Besetzung der Ämter.

⁵¹ Wie ja die täuferische Lehre überhaupt reich an solchen kritischen Punkten war. Auf die Verirrungen, zu denen der Glaube an den Geistbesitz führte, wurde bereits verwiesen (s. o. S. 44 Anm. 50), ebenso auf den Mißbrauch, der mit dem äußeren Taufzeichen getrieben wurde (s. o. S. 50 f.). Aber auch die Auffassungen von Obrigkeit, Eigentum und Ehe boten Ansätze für Entartungen; die Ereignisse von Münster sind dafür der beste Beweis. Sehr treffend ist die Charakterisierung, die W. J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (1932), gibt. Speziell im Hinblick auf das Täufertum in der Schweiz und in Süddeutschland heißt es hier: in ihm „lebt der feurige Geist, der weder im Guten noch im Bösen etwas halb tun kann“.

⁵² TA I S. 360, 10—12 (1573).

⁵³ S. 360, 16—17.

⁵⁴ TA II S. 220, 16—17.

⁵⁵ TA Hessen 394 unt.

Da die Täufer sich dieser Aufgabe erst in dem Augenblick gegenübergestellt sahen, in dem sie fest umrissene Gemeinden begründen konnten, das aber nur selten in Ober- und Mitteldeutschland möglich war, so geben die Verhörsakten nur spärliche Auskunft darüber⁵⁶.

Lediglich über das Predigtamt liegt eine stattliche Anzahl von Aussagen vor. Da die Ausbreitung der Lehre als notwendigste und vornehmste Aufgabe galt, stand das Lehramt im Mittelpunkt. Allgemein wurde ihm große Beachtung geschenkt, zumal der ausgeprägte Missionssinn der Täufer auch den im abgelegensten Dorf wohnenden Bruder die Ausbreitung als wichtig und bedeutsam erscheinen ließ.

So tauchen die Bezeichnungen „Lehrer“ und „Apostel“ am häufigsten in den Akten auf. Sie galten in den meisten Fällen den im Lande umherziehenden Wanderpredigern, hin und wieder aber auch den sog. „Vorstehern“, Täufern, die eine mehr oder minder große und geschlossene Gemeinde betreuten. In den meist sehr lockeren Glaubensgemeinschaften fielen diesen Vorstehern durchweg alle Aufgaben zu, die der Zusammenschluß einer Gruppe von Menschen mit sich brachte: sie leiteten die Zusammenkünfte, sie verkündeten die Lehre und sorgten auch für das äußere Wohl der Brüder. Da sie häufig versuchten, in der näheren Umgebung neue Anhänger zu gewinnen, wurden auch sie oft als „Apostel“ bezeichnet. Während die mährischen Gemeinden präzis zwischen den „Dienern der Notdurft“ und den „Dienern des Worts“ unterschieden, es Älteste und Bischöfe, Hirten und Evangelisten mit streng abgegrenzten Aufgaben und Kompetenzen gab, war in den ober- und mitteldeutschen Gebieten noch alles im Fluß. Die Unfertigkeit der Terminologie zeigt das sehr anschaulich: „diejenigen, so inen das götlich wort leren, heißen sie hirtten, lerer, prediger, vorsteer“, heißt es im Protokoll eines Verhörs aus dem Jahre 1531⁵⁷.

Es war aber nicht nur der Eifer der Täufer, ihre Lehre um jeden Preis auszubreiten, der das Predigtamt so wichtig werden ließ. In ebenso starkem Maße trieb ein anderer Umstand die Entwicklung vorwärts: die Lehre der Brüder vom allgemeinen Priestertum.

Hier wurde den Zuhörern meistens etwas völlig Neues geboten, das sofort einging und haften blieb. Wie über Taufe und Abendmahl konnten deshalb auch die einfältigsten Brüder Aussagen „de

⁵⁶ Näheres bringt W. Wiswedel, Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken: ARG 40 (1943) 187 ff.

⁵⁷ TA II S. 238, 36—37; s. a. S. 239, 32—33.

ministerio“ abgeben. Glaubten sie doch in der Taufe den Bund mit Gott geschlossen und den Geist Christi empfangen zu haben. 1531 betonten zwei hessische Täufer, „das ein iglicher predigen möge, der ein rechten glauben habe, wan er auch von niemant gesant sei; dan Christus hab einem jeden zu predigen mit disem spruch gewalt geben: Gehet hin, leret alle völker“⁵⁸. Mehr als dreißig Jahre später noch war diese Überzeugung der Taufgesinnten hier und dort lebendig. 1564 äußerte sich ein thüringischer Bruder ganz ähnlich: „Item sagt auch, das in gemein alle christen lehren und predigen mogen und nicht allein die berufenen pfarhern, und das solchs allenthalben soll geschehen, nicht allein in der kirchen als gehegten winkeln und steinhäusern“⁵⁹.

In den Augen der Täufer galt also nur die Berufung durch Gott; Weihe, Salbung und Ordination hatten für sie ebensowenig Wirksamkeit wie Studium und Ernennung durch die Obrigkeit. Die Angriffe auf die protestantische Geistlichkeit waren besonders häufig und scharf. Ihre Verbindung mit der Obrigkeit reizte die Brüder stets aufs neue zur Anprangerung. Kategorisch erklärten hessische Täufer: „der beruf, so von menschen beschee, sei nichts, und die also berufen werden, seien fursten- und menschendiener“⁶⁰. Eine ihrer thüringischen Glaubensschwwestern war nicht weniger offen. Die Inquisitoren, namhafte lutherische Theologen⁶¹, mußten vermerken: „Sagt, das wir, die prediger, nit rechte gotliche lerer sein, dieweil wir nit von Gott, sonder von der obrigkeit berufen sein“⁶².

Ob aber ein Prediger wirklich auf Gottes Geheiß hin sein Amt ausübe, das zu erkennen bereitete den Taufgesinnten keine Schwierigkeit. Sie glaubten fest, daß die wahre Erwählung sich äußerlich anzeige in der gottgefälligen Lebensführung.

Wenn schon das einfache Gemeindemitglied in strengster Christusnachfolge leben mußte, um wieviel mehr hatte dann diese Forderung für diejenigen zu gelten, die das Gotteswort verkünden wollten! Für sie war die Anordnung des Apostels maßgeblich: „Ein lerer soll unstreflich sein“⁶³. Etwas ausführlicher lautete diese Formel: „Man sol keinen prediger jn der christenheit horen, er sey dann ohne sunde vnd lebe jn warheit vnd gerechtigkeit, wie

⁵⁸ TA Hessen S. 40 ob.

⁵⁹ Wappler II 499 unt.; s. a. 426 ob., 508 ob. (1537—1564).

⁶⁰ TA Hessen 40 M. (1531).

⁶¹ Wappler II 509 unt.

⁶² 507 unt. (1564).

⁶³ TA I S. 223, 1; s. a. Wappler II 477 ob.; TA IV S. 355, 34—35 (1545—1562).

Christus gewandelt habe und, welcher solches nicht thut, das derselb nicht gotes wort habe, dann die sünde vnd gerechtigkeit können beysamen nicht stehen eben so wenig als licht und finsternis“⁶⁴. Ausgehend von dieser Überzeugung, mußte den Täufern der Lebenswandel mancher lutherischer Pfarrer offensichtlicher Beweis dafür sein, daß diese nicht in der Berufung Gottes stünden. Amt und Person waren für die Brüder nicht voneinander zu scheiden; der Prädikant konnte für sie kein Mittler sein, der — unabhängig von seiner Lebensweise — doch die Verbindung zwischen Gott und Mensch herstellt. Gerade das persönliche Verhältnis des Amtsträgers zu Gott galt den Täufern als entscheidend. Nur der heiligmäßig lebende Prediger sei in der Lage, die rechte Lehre zu verkünden: „dan es konte kein unreiner das wahr wort Gottes leren“⁶⁵.

Hand in Hand mit dem Vorwurf der persönlichen Unwürdigkeit ging der der Besoldung des Pfarrers. Jegliche feste Einnahme, die dem Geistlichen aus seinem Amt erwuchs, wurde als unbiblisch verworfen. Der rechte Prediger solle keine bleibende Statt haben und sich mit dem begnügen, was man ihm vorsetze, alles gemäß dem Befehl Christi „umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch“⁶⁶.

Vor allem lag den Brüdern daran, daß der Lehrer in der Welt umherzöge⁶⁷. Auch hier ging es ihnen um die Wiederherstellung der urchristlichen Zustände. In gleicher Weise wie die Apostel sollten auch 1500 Jahre später noch die Diener Gottes das Wort in die Welt tragen, von Ort zu Ort wandernd, arm und verfolgt. Die täuferischen Lehrer selbst versuchten, ihrer Amtsauffassung so gerecht wie möglich zu werden. Unermüdlich zogen sie durch das Land, ohne sich durch Verfolgung, Kerkerhaft und Hinrichtungen beirren zu lassen. Augustin Würzburger, der Regensburger Schulmeister, gab auch mit Worten ein schönes Zeugnis dafür ab: „Item der apostl sind vil und wo man ain ieden hinschik, so muß derselb daselbst hinziehen und predigen, es gelt gleich leib und leben“⁶⁸.

⁶⁴ Wappler I 197 M.; s. a. TA IV S. 355, 32—35 (1537—1555) L. v. Muralt sieht auch von dieser Seite her ein Licht auf das Problem der Sündlosigkeit fallen: wenn die Täufer für ihre Prediger einen ganz besonders vorbildlichen Lebenswandel forderten, dann ginge daraus hervor, daß sie bereit waren, Abstufungen zu machen. Die Differenzierung sei gleichzeitig eine Relativierung. Der Anspruch auf Vollkommenheit könne also nicht so gemeint sein, daß alle Gemeindemitglieder sich als unfehlbare und vollkommene Christen gefühlt hätten (vgl. Glaube und Lehre 43).

⁶⁵ Wappler II 507 unt. (1564); s. o. S. 38.

⁶⁶ Wappler I 197 M.; s. a. TA II, S. 140, 25—31; TA Hessen 97 ob.; Wappler II 496 unt., 507 unt.; TA I S. 655, 1—7 u. 16—18 (1529—1590).

⁶⁷ TA II S. 140, 22—25; Wappler II 496 unt. (1529—64).

⁶⁸ TA V S. 29, 1—3; s. a. TA II S. 35, 15—17; S. 63, 25—39 (1527—1528).

Mit dem Anwachsen der Anhängerschaft, mit der Konsolidierung der großen Schar neugewonnener Brüder trat die Lehre vom allgemeinen Priestertum mehr und mehr in den Hintergrund.

Während in der Entstehungszeit der Bewegung zahlreiche Täufer von sich aus das Wort verkündeten, getrieben durch die Überzeugung, von Gott berufen zu sein, spielte in den späteren Jahren die ordnungsgemäße Einsetzung durch die Gemeinde eine große Rolle. Die menschliche Berufung trat nun neben die göttliche. Schon im Jahre 1528 sagte Augustin Würzburger aus, es dürfe niemand predigen, „es sei denn ainer insonder von der gemein dieser secten darzu erwelt“⁶⁹. Der Regensburger Schulmeister stand allerdings mit der gut ausgebauten Augsburger Gemeinde in Verbindung. Aber auch dort, wo Zentren von ähnlicher Prägungskraft fehlten, setzte sich diese Auffassung immer stärker durch. 1538 wurde auch in Hessen sehr scharf unterschieden: „Die arbeiter seien alle diener des worts gottes, nemlich Jorg Schnabel, bruder Matthis, aber Losen Peter sei ein gelidht am leib Jhesu Christi; dem sei das ampt noch nit bevolhen“⁷⁰. Im Jahre 1577 betonte der Schweizer Bruder Hans Kuchenbecker, „es solle niemand predigen, ehr sei dan ordentlich beruffen nach der lehr des heiligen Pauli“⁷¹.

Die Einsetzung der Prediger durch die Gemeinden blieb also kein Privileg der mährischen Gemeinschaften. Auch in Ober- und Mitteldeutschland bildete sich ähnliches aus. Trotzdem aber erwuchs dem Täuferum kein besonderer geistlicher Stand. Einem jeden Bruder blieb die Möglichkeit vorbehalten, zum Prediger ernannt zu werden, sofern er die nötigen Voraussetzungen für das Amt besaß. So blieb die Gemeinde eine Laiengemeinde, in der sich eine autoritative Oberschicht nicht entwickelte⁷². Immer galt der Amtsträger als Diener der Gemeinschaft, war ihr verantwortlich und von ihr abhängig. Ambrosius Spitelmeier gab im Mai 1527 eine anschauliche Formulierung dieses Verhältnisses: „darzu sei unter den rechten cristen kain obrister, sonder es tue ein iglicher dem andern ditsienig, das er gern ime vom andern wollt gescheen. Auch hab cristus gesagt: welcher unter euch der gröst sein will, der soll der kleinst sein“⁷³. Vier Jahre später versuchte auch Ulrich Hutscher,

⁶⁹ TA V S. 35, 9—10.

⁷⁰ TA Hessen 193 ob.

⁷¹ 387 ob.; s. a. TA II S. 348, 13—14; TA I S. 531, 2—3 (1535—1577).

⁷² In den huterischen Gemeinden allerdings war das häufig nicht so. Hier wurde oft eine scharfe Grenze gezogen zwischen der Laienschaft und den Amtsträgern. Vgl. L. Müller, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. Diss. phil. Leipz. (1927).

⁷³ TA II S. 35, 18—21; s. a. S. 26, 34—35; S. 27, 36—37.

die Beziehungen zwischen der Gemeinde und dem Prediger klarzulegen: „Er weiß von keinem obersten dan von got im himel, haben auch unter inen kein aufsehen auf die person, sonder es sei einer wie der ander unter inen gehalten“⁷⁴. Genügte der Lehrer den an ihn gestellten Anforderungen nicht oder führte er ein unwürdiges Leben, so konnte die Gemeinde ihn ohne weiteres absetzen. Doch war die Berufung durch sie nicht die allein maßgebliche, die Berufung durch Gott mußte immer dazukommen. Der Idealzustand sah beides vor: unmittelbare und mittelbare, göttliche und menschliche Erwählung des Predigers.

Hatten in der Anfangszeit der Bewegung zahlreiche Lehrer ihre Tätigkeit allein mit dem Hinweis gerechtfertigt, sie seien von Gott berufen, so fanden sich später immer weniger Täufer, die dieses von sich behaupteten. Je aufmerksamer die Gemeinde über die Besetzung der Ämter wachte, umso geringer wurde die Zahl der Brüder, die von sich aus predigend im Lande umherzogen. Der Enthusiasmus der Anfangszeit schwächte sich mehr und mehr ab.

In den ersten Jahren glaubten viele Täufer sich nicht nur durch den Geistbesitz mit Gott verbunden. Sie rühmten sich auch besonderer Offenbarungen. So hob Hans Hut hervor: „er hab aus im selbs kain bruederschaft auffgericht, sonnder solchs aus dem bevelhe gots thun, der hab in gesandt und imc solhs durch ainen engel, den got zu im geschickt, auszurichten und zu leren bevolhen“⁷⁵. Später beriefen sich die Brüder nur noch auf den inneren Drang und Trieb zum Amt.

Die Erwählung durch Gott aber — so forderten sie — müßte wahrhaft stark und echt sein. Im Gegensatz zu den ersten Jahren der täuferischen Bewegung, in denen zahllose Männer plötzlich Weib und Kind, Hab und Gut verließen, um als Lehrer das Land zu durchstreifen, zeigte sich nun eine große Gewissenhaftigkeit in der Übernahme des Amtes. Im Jahre 1540 schrieb der Regensburger Täufer Gabriel Weinberger an die Stadtherren: „Als mir in nagster verhör ist furgehalden worden das prödigambt, so sag ich, das ich nit pegern hab zu disem ambt und wan ich alle gaben gnuagsam zu disem ambt het . . . so wolt ich michs nit understeen aus mir. ja wan mich auch ain gmain darzue erwölen het, so wolt ichs nit annemen on den peruef des herren. Aber ich waiß und hab erfaren, das die gmainen und waren kirchen Cristi oben in landen

⁷⁴ S. 239, 30—32.

⁷⁵ Meyer 225 ob. (1527). Außer Hut behaupteten auch noch andere Täufer, besondere Offenbarungen zu haben, s. o. S. 43 f. Es handelte sich also nicht nur um eine „böswillige Unterschiebung von seiten ihrer Gegner“, wie W. Wiswedel, Die älteren Täufergemeinden 189 meint.

und unden kaines willens sein, ain prödiger und diener des ewongelion zu wölen, er wert dan von got dem vater peruefen und getriben vom heiligen geist nach zeugniss der schrift und gottes wort“ ⁷⁶.

Für die mittelbare Berufung, die Ernennung durch die Gemeinde, war in erster Linie der äußere Lebenswandel wichtig. Doch bemühte sich die Gemeinde immer, auch in ihre eigene Entscheidung soweit wie möglich Gott einzubeziehen, seinen Willen zu erforschen. So ging jeder Ernennung eifriges Beten voraus. Häufig versuchte man sogar, durch das Los Gottes Willen zu erkennen. Hans Hut berichtete über eine solche Wahl: „... hetten die brueder ainen vorsteer wellen erwelen, der in vor were, wie sy zu der apostel zeiten gehabt, also hetten sy got gebethen und das loss gelegt“ ⁷⁷. Auch hierbei stützten sich die Brüder auf die Schrift ⁷⁸; ein thüringischer Täufer wies ausdrücklich auf das biblische Vorbild hin: „... wil ferner nicht, das unsere lehrer und prediger recht und von Got gesante lehrer sein, aus der ursache, ... das sie nicht durchs loß zum predigen, wie der apostel Matthias, erwelt werden. Er aber bekennet, das er ein rechter gesanter apostolischer lehrer sei, weil er vor dieser zeit von zweien gemeinen, in einem holze bei Fulda vorsamlet, durchs loß hierzu erwelet und bestetiget“ ⁷⁹. Es kam jedoch auch vor, daß nicht nur die Gemeinden den Willen Gottes auf dem Wege über das Los zu erforschen suchten, sondern auch die zum Prediger auserwählten Brüder selbst — sei es als Bestätigung einer vielleicht nur unsicher verspürten inneren Berufung, sei es aus anderen Gründen heraus. Die einzige diesbezügliche Aussage, die die Verhöre bieten, stammt von Augustin Würzburger; sie gibt keinen näheren Aufschluß: „Er, Augustin, oder Hans ... weren zu Augspurg von der gmein diser sect erwelt worden zu ainem apostl, das ewangeli zu predigen. Si bed solchs ir jeder nit annemen wollen, sonder sich vereint, si wolten ain los werfen; uf welchen es fiel, der solt es sein“ ⁸⁰.

Es fällt auf, daß die Brüder keinen Wert auf die Gelehrsamkeit ihrer Prediger legten. Wenn auch Gebildete aller Art, ehemalige Priester, Studenten und Schulmeister ⁸¹, mit großem Respekt behan-

⁷⁶ TA V S. 107, 14—24.

⁷⁷ Meyer 225 M.; s. a. TA II S. 188, 13—16 (1527—1530).

⁷⁸ Apg. 1, 23—26.

⁷⁹ Wappler II 496 unt.; s. a. 501 M. (1564).

⁸⁰ TA V S. 27, 28, 2—29; s. a. S. 32, 21—33 (1528).

⁸¹ W. Wiswedel gibt eine aufschlußreiche Zusammenstellung der „Gebildeten“ unter den Brüdern (Die alten Täufergemeinden 194 f.). [Über die soziale Herkunft und die berufliche Zusammensetzung der Täufergemeinden s. ferner P. Peachy, Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformations-

delt wurden, so zeigte sich daneben doch eine starke Verachtung aller irdischen Gelehrtheit. Sie hatte ihre Wurzel in der allgemeinen Nichtschätzung von Geschichte und Kultur. So nannten thüringische Täufer die Gelehrten kurzerhand „die Verkehrten“⁸², und in Marburg erklärte Leonhard Fälber: „Christus lasse sich nit finden in der hohen Schulen“⁸³. In Franken war ein Artikel bekannt, der besagte: „Alle die gelert seien und das euangelium verkunden, seind verkerer der schrift“⁸⁴. Eine gute und gründliche Bibelkenntnis allerdings hielten die Täufer bei der Übernahme des Predigtamtes für unbedingt erforderlich. Häufig war sie auch in erstaunlichem Maße vorhanden. Allen Einwänden der Theologen gegenüber pochten die Brüder immer nur auf die Schrift und die Erleuchtung, die ihnen Gott verleihe: „Er laß sich die doctorn nit anfechten . . .“, bekannte Ulrich Hutscher, „sonder er halt sich allein der ler Christi, der sagt, wir müssen alle von ime gelert werden, und er verhoff, solch sein furhaben sei aus got dem heiligen geist“⁸⁵.

Wenn auch die täuferischen Prediger es als heilige Pflicht ansahen, unentgeltlich die Lehre zu verkünden, so hatten sie deshalb doch keinen äußeren Mangel zu leiden. Die Brüder und Schwestern hielten es für ihre vornehmste Aufgabe, den wandernden Apostel zu beherbergen und zu beköstigen. Durch Ambrosius Spitelmeier bekam die Obrigkeit Einblick in diese täuferische Gewohnheit. Auf die Frage, „Wann sie also im land umbziehen, were inen zerung geb, ob es aus einem gemeinen beutl gee“⁸⁶, antwortete er: „Wann einer unter seiner geselschaft von heimet auszeugt, geben ime seine eltern zerung, hob es seinen weg; wo si aber zu brudern oder schwestern komen, die geben inen, ob sie nit haben zerung, domit sie weiter reisen mogen, tun auch solchs ungefordert“⁸⁷.

Wurden die Wanderprediger in freiwilliger Bereitschaft unterhalten, so bestand für die geschlossene Gemeinde die Pflicht, für die äußeren Bedürfnisse des erwählten Lehrers aufzukommen. Sie hatte ihn zwar nicht zu besolden, doch mußte sie regelmäßig für seine Notdurft sorgen. Der fünfte Schleithheimer Artikel enthält die

zeit. Schriftenreihe des Mennonit. Geschichtsvereins 4 (1954); W. Fellmann, Die Berufe der badischen u. pfälzischen Täufer: Der Mennonit 7 (1954); Ruth Weiss, Die Herkunft der osthessischen Täufer: ARG 50 (1959) und dies., Herkunft u. Sozialanschauung der Täufergemeinde im westlichen Hessen: ARG 52 (1961)].

⁸² Wappler II 348 ob. (1533).

⁸³ TA Hessen 230 M.; s. a. TA I S. 1055, 20 (1538—1563).

⁸⁴ TA II S. 66, 35—36; s. a. S. 33, 24—25 (1527).

⁸⁵ TA II S. 246, 20—23 (1531).

⁸⁶ TA II S. 34, 7—8.

⁸⁷ S. 38, 32—36 (1527).

unmißverständliche Anordnung dazu: „Dieser aber (der Hirte) soll erhalten werden, wo er Mangel haben wird, von der Gemeinde, welche ihn erwählt hat, damit, welcher dem Evangelium dienet, soll auch davon leben, wie der Herr geordnet hat“⁸⁸.

⁸⁸ s. S. Geiser, Taufgesinnten-Gemeinden 315.

II. TEIL

AUFRICHTUNG UND EXISTENZ DER EINZEL- GEMEINDEN IN DER VERFOLGUNG

4. Kapitel:

Die Ausbreitung der Lehre und Bildung kleiner Glaubensgemeinschaften

Unmittelbar nach der Aufrichtung der ersten Täufergemeinde zu Zürich begannen die Brüder bereits, die neue Lehre in die Welt zu tragen. Schwärmer und ernsthaft Berufene, freiwillig und auf Befehl einer Gemeinde hin wandernde Prediger durchstreiften das Land, zogen von der Stadt zum nächsten Dorf, vom einsamen Bauernhof zur entlegenen Mühle. Sie alle waren erfüllt von der brennenden Überzeugung, wirklich Gesandte Gottes zu sein, in Christi Auftrag die wahre Lehre zu verkünden.

Dieses Sendungsbewußtsein bildete ihren Lebensnerv, die Quelle, aus der sie immer wieder Kraft und Mut für die Fortsetzung ihrer mühe- und gefahrvollen Tätigkeit schöpften. In welchem Ausmaße es vorhanden war, zeigen zwei Aussprüche Jörg Blaurocks. In ihrer Sicherheit und Eindringlichkeit können sie als Paradigma gelten. Als der Helfer von Zollikon an einem Januartag des Jahres 1525 die Kanzel zur Predigt besteigen wollte, kam ihm Blaurock zuvor und rief: „Du bist nit, sunder ich gesant ze predigen“¹. Im Oktober des gleichen Jahres spielte sich in Hinwil im Züricher Oberland ein ähnlicher Auftritt ab. Blaurock erklärte von der Kanzel aus: „Weß ist die stat, ist das die stat gotesß, da man sol das gotßwort ferkünden, so bin ich hie ein gsenter vom fater zuo ferkünden das wort gotesß“². Weniger radikal, doch ebenso entschieden äußerte sich in einem seiner Verhöre auch Felix Manz: „Von des predigens wegen, wer im gwalt gebenn habe, das er inn anderenn pfarreñn sölle predigenn unerloup, seit er also . . . : Christus hatt bekennet seinen vatter biß in tod, und welcher inn bekennen wirt vor den menschen, der wirt sein jünger sein und von im

¹ TA Zürich 39 ob.

² 110 ob.

bekent werden vor seinem himelischen vatter. Nu frag ich, ob mir zimme Christum den crüzigten verjehen? Und habe das getan, das inn der geheißenn habe, der inn gesent heige“³.

Aber nicht nur in Zürich, auch anderswo brachten die täuferischen Lehrer ihr Sendungsbewußtsein offen und unumwunden zum Ausdruck. Eine solche Erklärung Spitelmeiers fand eigens Aufnahme in die Begründung seines Todesurteils: „Und auf die frag, wer ine zu predigen und zulernen ausgesandt? sagt er, solichs hab sein himlischer vater durch den Hutten als seinen Werkzeug geton“⁴. Die Verhörsakten sind voll von ähnlichen Bekenntnissen.

Nur selten jedoch wurde der Anspruch so aggressiv vorgebracht wie von Blaurock, den Enthusiasmus und Eifer immer wieder zu leidenschaftlichen Bemerkungen hinrissen. Da er die göttliche Sendung nur bei den Täufern glaubte, mußten für ihn die Vertreter der alten und der neuen Kirchen Boten des Teufels sein: „Ein anfenger deß toffs Cristi und deß herren brotz“⁵, bin ichs mit sampt mine usserwelte briederen in Christo Conraden Grebel und Felix Mantz. Derhalben ist der bapst mit sampt siner anhang ein dieb und ein merder und der Luter ein dieb und ein merder mit-sampt sin anhang, und der Zwingly und der Leo Jud sind dieben und merderen Cristi mit ieren anhangen, ja so lang, bis sy das erkennen“⁶.

Von Gott gesandt zu sein aber bedeutete für die Brüder, zu den Menschen gesandt zu sein. Da sie glaubten, das Werk der Apostel fortzusetzen, bezogen sie auch den Befehl Christi Matth. 28, 19 wortwörtlich auf ihre Missionsarbeit. Je mehr die Taufe an Gewicht und Bedeutung innerhalb der Lehre zunahm, umso stärker fühlten sie sich verpflichtet, der Anordnung des Herrn nachzukommen. So rechtfertigte der pfälzische Bruder Jörg Süß, ein Schuhmacher aus Dallau, die täuferische Lehrtätigkeit mit dem Hinweis: „Christus befahl nach seiner auferstehung seinen jungern und sprach: gehet hin und lehret alle völker und taufet sie in dem Namen des vaters, des sons und des heiligen geists und leret sie halten ales, was ich euch befohlen hab“⁷. Und Ambrosius Spitelmeier berichtete,

³ 94 M. (1525—1527).

⁴ TA II 111, 12—14 (1528). Eine umfassende Rechtfertigung seiner Missionstätigkeit gab in Alzey der huterische Sendbote Leonhard Dax. In den pfälzischen Täuferakten sind die Verhörsprotokolle nicht enthalten (s. TA IV Nr. 172). Im Auszug sind sie bei J. G. Schellhorn, Sammlung für Geschichte (1779) 380 ff. zu finden. Außerdem bei Chr. Hege, Täufer in der Kurpfalz 107 ff. und bei W. Wiswedel, Die alten Täufergemeinden 198 ff.

⁵ des außerkirchlichen Abendmahls, s. TA Zürich 125 Anm. 4.

⁶ TA Zürich 125 unt. (1525—1526).

„... wan einer vil oder wenig tauft, so get er nachvolgends an andere ende mer zu taufen, u. übt solchs solang, bis er vertrieben oder verjagt würd“⁸.

Der zunehmende Einfluß der Gemeinde, die Ausbildung der Gemeindeordnung machten sich auch bei der Ausbreitung der Lehre bemerkbar. Nicht nur, daß die Gemeinden die Prediger einsetzten, es kam auch zu großangelegten, organisierten Missionsversuchen.

Bereits im Jahre 1527 wurde auf der Augsburger Täufernynode ein Plan ausgearbeitet, nach dem in ganz Oberdeutschland die täuferische Lehre verbreitet werden sollte. Zahlreiche Sendboten verließen die Stadt und versuchten, in die ihnen bestimmten Gebiete zu gelangen, um dort das Wort zu verkünden⁹. Doch blieben solch weitgreifende Unternehmungen in erster Linie den mährischen Gemeinden vorbehalten. Diese waren durch die ihnen gewährte Glaubensfreiheit in der Lage, ständig Sendboten zu schulen und regelmäßig auszuschicken¹⁰.

Woher immer jedoch die Lehrer kamen — stets wirkten sie in aller Heimlichkeit. Als reisende Fremdlinge pochten sie abends an die Türen, baten um Lagerstatt und Nachtmahl und verstanden es, sich rasch aufmerksame Zuhörer zu verschaffen. Die Zeit für ihr Tun war günstiger und aussichtsreicher denn je: überall fanden sich aufgestörte Gemüter, haltlose, in ihrem bisherigen Glauben erschütterte Menschen. In sie einzudringen war nicht schwer. Selbst wenn es dem Lehrer nicht auf Anhieb gelang, seine Zuhörerschaft für die neue Sache zu gewinnen, so prägten sich seine Worte doch ein. Der nächste Apostel fand dann bereiteten Boden vor¹¹. Rasch sammelten sich die ebenfalls an der „Wahrheit“ interessierten Nachbarn und Freunde an¹², und der oft sehr geschickt vorgehende Lehrer begann, all diese größtenteils ungelehrten und einfältigen Menschen in seinen Bann zu ziehen.

Der überall lebendige Endzeitglaube bot ihm dabei eine wirkungsvolle Unterstützung. Wie überzeugend ließ sich aus der Schrift beweisen, daß alle Zeichen gerade jetzt ihre Erfüllung fänden, daß das Jüngste Gericht bereits vor der Türe stünde!¹³

⁷ TA IV 208, 20—23; s. a. TA Zürich 126 ob. (1525—1589).

⁸ TA II 35, 15—17; s. a. 27, 29—32 (1527). [Zum Missionsbewußtsein vgl. Wolf g. Schäu fele, Das missionarische Bewußtsein der Täufer (Diss. Heidelberg 1962)].

⁹ Chr. He ge, Augsburger Täufernynode: ML I 93.

¹⁰ TA I 732, 9—10 (1598).

¹¹ TA II 27, 24—28; 34, 19—28 (1527).

¹² 35, 41—36, 2.

¹³ 54, 1—22 (1527). [Vgl. auch Ger h. Neumann, Eschatologie und chilia-

Besonders in Mitteldeutschland war es während der ersten Jahre der Bewegung immer wieder die „große Strafe“, deren eindringliche Schilderung die lauschende Menge fesselte^{13a}: „Do hab im der moller unter anderm gesagt“, so versuchte ein hessischer Verführer seine Wiedertaufe zu entschuldigen, „wie das ein grausame erschreckliche straff uber die welt gehen, dardurch die ganze welt vergehen wurd und das wurd in einer kurz geschehen. Und welcher mensch in dem alten glauben begriffen, der wurd ewiglich verdampft werden, und haben im die sachen so grausam angezeigt und in in ein solch forcht und erschrecken bracht, das er sich deglich solcher verderbung besorgt“¹⁴. Lediglich die Anhänger der neuen Lehre, die sich durch die Taufe in den Bund hätten aufnehmen lassen, würden den furchtbaren Greueln entgehen. Ein anderer hessischer Täufer, Fritz Erbe, bestätigte das: „Item Sagt, Claus, so jne getauft, hab jme angezeigt, Es wurde eyn groß here wie eyn nacht von Mitternacht vber die ganze welt komen, alsdann solten sie, so anderweit getauft, von Got erhalten werden“¹⁵. Selbst einen Heuschreckenregen kündigten die Endzeitprediger an: „Wilche sich nit anderweit tewfen lassen, diselbigen werden di hawschrecken vorzehern“¹⁶.

Nur wenige Zuhörer, die angesichts dieser Schreckensbilder nicht zum Empfang der Taufe bereit waren! Die Schilderung Anstad Kemmerers, eines Täufers zu Halle, zeigt ganz deutlich, wie rasch die einfachen Männer und Frauen sich einschüchtern ließen: „Dorauf das mennelein . . . ime also von einer taufe gelesen und gesagt . . . dodurch muste ein mensch selig werden, und es weren etliche dorzu außerwelt . . . und es were noch eine cleine zeit, das Gott dieselbigen zu sich rufen und zihen werde . . . und wo sie sich wolten taufen lassen, so wolt er inen nach der taufe dieselbige zeit und, wieviel der außerwelten weren, anzeigen; und wiewol diese wort ime eine grosse verwunderung gebracht, hab er dannoch bei sich bedacht, es mochte betriegerei sein und doch zu herzen gezogen: solte die zeit so kurz sein und er solte der gnade entfliehen, were nicht gut; und dieweil inen Nisius dorzu hat helfen bereden, hat er gesagt, er wolle diese taufe auch entpfahen“¹⁷.

Doch wurden die Zuhörer nicht nur durch die Darstellung des baldigen Weltendes für die täuferische Gemeinschaft gewonnen.

stische Gedanken in der Reformationszeit, besonders bei den Täufern: Welt als Geschichte 19 (1959)].

^{13a} s. o. S. 51 f.

¹⁴ TA Hessen 24. M. (1529).

¹⁵ Wappler I 139 M.; s. a. 140 unt. (1531).

¹⁶ Wappler II 253 ob. (1527).

¹⁷ 259 M. (1527).

Auch die Persönlichkeit des Predigers spielte eine große Rolle. So ausgeprägt war das Endzeitbewußtsein, daß man überall auch den verheißenen Führer dieser letzten Tage erwartete¹⁸. Trat dann ein Apostel auf, der außer der brennenden Überzeugung seiner Gottes-sendung noch die Gabe besaß, sich mit glühenden Worten mitzu-teilen, einen nachhaltigen Eindruck zu hinterlassen, dann wurde in ihm sofort dieser große endzeitliche Führer gesehen. Nur so ist die ungeheure Wirkung zu verstehen, die Hans Hut ausübte. Nicht nur ihm selbst, auch den mit seinem Namen operierenden Schülern noch strömte die Menge zu. Für sie war Hut „ein diner gottes und ein gesandter apostel von got zu diser letzter und aller geverlichster zeit“¹⁹.

Aber auch die weniger nachdrücklichen Glaubensinhalte wußten die Lehrer äußerst geschickt darzustellen. So paßte sich Ambrosius Spitelmeier in jeder Predigt neu seiner Zuhörerschaft an. Betrat er ein Haus, dessen Bewohner noch nicht mit dem Taufertum in Be-rührung gekommen waren, so zeigte er ihnen „den willen gottes klärlich an durch alle creatur ainen jedlichem, darnach er ein hant-werk kan, durch seinem werkzeug . . . wie den Cristus gelernt hat, das er durch sein hantwerk als durch ein puch, das im got geben hat seinen willen zu lernen, also auch ainem weib durch iren flags, den si spinnt, oder ander arbeit im haus, di si täglich im prauch hat“²⁰.

Waren die Zuhörer für die neue Lehre gewonnen und bereit, dem Bund beizutreten, wurde an Ort und Stelle die Taufe gespendet.

Es scheint, daß ihr Vollzug von Anfang an für die Täufer eine besondere Vollmacht voraussetzte. Während unzählige Brüder bedenkenlos predigten, hielten sich die meisten von ihnen doch vom Taufen zurück. Überall dort, wo man um die innere Taufe wußte und nicht das Wasser für diese ansah²¹, unterschieden die Brüder zwischen dem unrechten und dem „recht taufer“²². Mehr noch als zur Verkündigung der Lehre forderten die Taufgesinnten hier den göttlichen Auftrag²³. Doch schaltete sich auch sofort die Gemeinde ein. Sie erhob den Anspruch, allein Apostel mit der Vollmacht zum Taufen ausstatten zu können. 1528 bereits sagte der Baiersdorfer Täufer Wolfgang Wüst aus, „er sei nit gesant, so hab er auch noch keinen getauft. Dan es tauf keiner, er werde dan gesant“²⁴. Noch

¹⁸ Vgl. F. Heyer 71 f.

¹⁹ TA II 26, 18—20; s. a. Wappler II 322 unt. (1527—1530).

²⁰ TA II 48, 17—22; s. a. 132 ff. (1527—1529).

²¹ s. o. S. 50 f.

²² Wappler II 231 ob. (1527).

²³ TA II 348, 3—4; TA IV 352, 11 (1535—1555).

²⁴ TA II 95, 16—17; daß „gesant“ auf eine Gemeinde bezogen werden muß,

deutlicher verwies im gleichen Jahre Augustin Würzburger auf die Gemeinde: „Denn ime sei nit erlaubt zu taufen . . . es sei denn ainer insonder von der gemein diser secten darzu erwelt“²⁵.

Der Taufritus wies kleine Modifikationen auf. Hier, wie auch in anderen Fragen des Kultus, blieb dem einzelnen größte Freiheit überlassen, es wurde kein Wert auf allgemein gültige Richtlinien gelegt.

In Zürich vollzogen die Brüder die ersten Wiedertaufen durch Bespritzen des Täuflings: „man doufte einanderen also“, erklärte Heinrich Aberli, „unnd neme wasser uß einem heffely . . . mit den henden unnd spritze es uff inn“²⁶. Ähnliches berichteten auch fränkische Taufgesinnte²⁷. Eine Frau aus Rothenburg setzte als nähere Angabe hinzu, das Wasser sei ihr unter die Augen gespritzt worden, eine andere, aus der Erlanger Gegend, der Lehrer habe es ihr an die Stirn gesprengt²⁸. Häufig wurde auch das Haupt des Täuflings übergossen²⁹. Ein anderer Brauch fand sich daneben vor allem in Mitteldeutschland: Thüringische, fränkische und hessische Brüder sagten aus, es sei ihnen mit benetztem Finger ein Kreuz auf die Stirn gezogen worden³⁰. In Nordthüringen bedienten sich dieses Zeichens Hans Römer und seine Anhänger³¹, doch pflegte auch Hans Hut hin und wieder in der gleichen Form die Taufe zu spenden³².

Über die Menge des verwendeten Wassers liegen die unterschiedlichsten Aussagen vor. Eine Täuferin berichtete, es seien ihr drei Tropfen auf den Kopf geträufelt worden³³, andere Brüder sagten, man habe ihnen eine Handvoll, drei Handvoll oder ein Schüsselchen voll Wasser über das Haupt gegossen³⁴. Doch konnte das Wasser auch ganz wegbleiben. Jörg Dorsch von Wiebelsheim in Franken bekannte, daß man bei ihm „kein wasser zu tauf gebraucht, sonder allein die wort“³⁵. Dieser Vorgang zeigt sehr deutlich, daß hier das Schwergewicht auf dem inneren Geschehen lag³⁶.

geht aus den Zeilen 1—5 und 17—21 hervor.

²⁵ TA V 35, 8—10; s. a. TA II 134, 40—41 (1528—1529).

²⁶ TA Zürich 163 M.; s. a. 40 unt. (1525—1526).

²⁷ TA II 57, 25—26 (1527).

²⁸ TA V 172, 28; TA II 93, 33 (1528—1529).

²⁹ TA V 11, 30—33; TA II 58, 6—9; 58, 40—41; Wappler II 240 M.; TA IV 352, 6—9 (1527—1555).

³⁰ TA II 26, 22—25; TA Hessen 24 ob.; Wappler II 305 M., 382 M. (1527—1535).

³¹ Wappler II 259 unt., 264 unt., 270 M., 288 unt. (1527—1528).

³² TA II 79, 5; 80, 30; 93, 1 (1528).

³³ Wappler II 399 ob.; s. a. 430 ob. (1535—1537).

³⁴ 459 M.; TA V 22, 20; TA Hessen 25 ob. (1528—1538).

³⁵ TA II 125, 21—22 (1528).

³⁶ der Lehrer, der die Taufe vollzog, trat gemeinsam mit Ludwig Hätzer auf. 125, 9—12.

So groß waren Freiheit und Unbefangenheit in kultischen Dingen, daß sogar ein und derselbe Lehrer die Taufe in verschiedenen Formen vollzog; so Hans Hut, der den Täuflingen nicht nur ein Kreuz auf die Stirn machte, sondern ihnen das Wasser auch über den Kopf goß³⁷, so sein Schüler Kilian Volkaimer, welcher sich einmal ebenfalls der Form des Kreuzes bediente³⁸, ein andermal das neue Gemeindemitglied mit Wasser besprengte³⁹ und schließlich die benetzte Hand auf die Köpfe der vor ihm Knieenden legte⁴⁰. Die Akten enthalten jedoch keine Aussage, daß ein Täufling untergetaucht worden sei, obwohl auch diese Praxis in Täuferkreisen zu finden war⁴¹. Hin und wieder betonten Täufer ausdrücklich, die Taufe werde „angethan und nit naked“ vollzogen⁴².

Nicht selten kam es vor, daß die Befragten im Verhör nachdrücklich abstritten, wiedergetauft zu sein, obwohl sie demgegenüber freimütig gestanden, „das zeichen“ empfangen zu haben. In den meisten Fällen handelte es sich dann um das Kreuz, das ihnen auf die Stirn gezogen worden war. Sie hatten es nicht als Taufe aufgefaßt. So wurde immer wieder beteuert: „Er sei nit widertauft, allein von Volk gezeichnet“⁴³. Einige Apostel waren skrupellos genug, bewußt die Einfältigkeit und Unwissenheit ihrer Zuhörer auszunützen und das Wort „Taufe“ tunlichst zu vermeiden. Sie fürchteten, die ängstlichen Leute könnten sich dann von der Aufnahme in den Bund abschrecken lassen. Hans Hut vor allem versuchte, auf diese Weise seine Anhängerschaft zu vermehren⁴⁴. Über sein Vorgehen berichtete eine Frau aus Franken: „Hans Hut hab sie getauft, gesagt: es sei nur ein zaichen, das sie ein pusfertig leben an sich nemen, frumm werden und von sunden lassen sollen . . . sie halt die erste tauf. Dises solt nur ein zaichen sein von sunden abzustein“⁴⁵. Ganz ähnlich wußte eine andere auszusagen: Hut habe „sie also beredt, da sie und Barb . . . das zaichen annam. Nam ein wasser in ein schussel, druckt ein finger darin, bestrich sie im namen des vaters und suns und des heiligen gaists, nennet kain

³⁷ Wappler II 240 M. (1527).

³⁸ TA II 83, 1—3 (1528).

³⁹ 93, 33 (1528).

⁴⁰ 81, 22—25 (1528); s. a. TA II 57 Nr. 60: zwei gemeinsam auftretende Lehrer vollzogen entweder jeder in einer anderen Form die Taufe oder aber einer von ihnen taufte wie Hut und Volkaimer auf zwei verschiedene Arten.

⁴¹ so taufte Konrad Grebel einen Bruder im Rhein bei Schaffhausen durch Untertauchen, vgl. E. Händiges, Baptisten: ML I 120; W. Köhler, Täuferum: ARG 37 (1940) 98.

⁴² Wappler II 247 M.; s. a. 239 unt.; TA II 155, 4—5 (1527—1529).

⁴³ TA II 85, 12; s. a. 83, 20—22 (1528).

⁴⁴ s. o. S. 50 f.

⁴⁵ TA II 89, 18—20 u. 35—36; s. a. 87, 8—9 (1528).

tauf, allein das sie einander bruder und swester haissen solten“⁴⁶. Huts Schüler versuchten sich ebenso. Doch konnte Jörg von Passau es nicht verhindern, daß die Obrigkeit seine Taktik rasch durchschaute. So ließ der Würzburger Bischof Konrad von Thüngen einen Auszug aus den Urgichten einiger in seinem Gebiet gefangengesetzter Täufer anfertigen und nach Ansbach senden. In diesem Schreiben wird besonders auf Jörgs Vorgehen hingewiesen: „Derselbig Jorg ist der neuen widertauf ein rechter erzkezer, hat meins gnedigen herrn von Wurzburgs arme leut zu Iphouen, Sulzfeld und anderen orten getauft und, damit der gemcin unverstendig mann in anfang nit merk, worauf sein falsche meinung gericht und er also sein verfürisch kezerische vergift lere dest eher in die menschen pflanzen moge, heist er sich nit ein taufer, sondern ein einsliesser und sein neue widertauf kein tauf, sondern ein verwilligung und einsliessung under die zucht des vaters“⁴⁷.

Welche Abwandlung der Taufritus aber auch immer erfuhr, stets wurde im „Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geists“ getauft⁴⁸. Immer auch war das Taufwasser „schlechtes“, also ungeweihtes Wasser, das sich in nichts von dem gewöhnlichen unterschied⁴⁹. Wie schon beim Abendmahl einfaches, unvorbereitetes Brot und ein gemeines Trinkgeschirr gebraucht werden sollten⁵⁰, so wurde auch beim Taufvollzug von jeder Weihe des Wassers abgesehen und von jeglichem überkommenen Kult Abstand genommen. Auch hier benützte man als Gefäß das erste beste Schüsselchen oder Becken, ja sogar einen Hut⁵¹. Das Wasser selbst besaß ja für die Täufer keinerlei Kraft und Wirksamkeit.

An Stelle des ausgeklammerten bei der Kindertaufe üblichen Zeremoniells entwickelte sich schon sehr rasch ein neues. Es war ebenfalls nicht einheitlich, wies aber doch Gemeinsamkeiten auf. So gingen bei den Täufern aller ober- und mitteldeutschen Gruppen Gebete der Spendung des Zeichens voraus⁵². Überall auch ermahnte der Prediger die Täuflinge eindringlich, ihren bisherigen Lebenswandel aufzugeben. Auch wie das „neue Leben“ aussehen sollte, beschrieb er ihnen: „Hab der Franck . . . im also dreimol mit der hant uf das haupt gossen“, erzählte der hessische Taufgesinnte Velten Raumeissen, „mit der ansag, das eher sich nuhn hinfuro der

⁴⁶ 91, 9—13; s. a. Wappler II 242 unt. (1527—1528).

⁴⁷ TA II 111, 39—112, 7; auch Wappler II 282 (1528).

⁴⁸ TA Zürich 42 M.; TA V 11, 30—33; 23, 33—35; 172, 28—30; TA Hessen 25 ob.; TA II 155, 1—5; TA IV 79, 13—15 (1525—1582).

⁴⁹ TA V 11, 31 (1527).

⁵⁰ s. o. S. 54.

⁵¹ TA Zürich 42 M.; TA V 11, 30—32; TA II 16, 33 (1525—1527).

⁵² Wappler II 262 M.; TA IV 79, 11 (1527—1582).

welt, des kirchengehens, der hochzeit, der kintdaufet und was der welt anhangt, entschlahen, und soll in seinem haus bleiben, darinnen got loben“⁵³. In Thüringen wurden den neuen Brüdern die gleichen Vorstellungen gemacht: „... sie soltin sich nicht voll saufen, nicht wuchern, iren nechsten nicht betriegen, nicht aufrurisch sein, sonder seinen nechsten lieben als sich selbst“⁵⁴.

Hier und da bildeten sich auch stereotype Taufformeln aus. Die thüringischen Akten enthalten zwei solcher Liturgien. Die ältere, um 1528 entstanden, zeigt, wie stark trotz aller leidenschaftlichen Ablehnung des Überkommenen dieses manchmal doch als Vorbild galt. Hier, bei der „Taufe ains christen, der deutsch ist“, wurden nicht nur die bei der Kindertaufe üblichen Fragen an die Paten nun an den Täufling gerichtet, es folgten auch am Schluß die lateinischen Spendungsworte⁵⁵. Dieses Bestreben, längere Taufformeln aufzustellen und zu gebrauchen, läßt aber noch etwas anderes deutlich werden: die Bemühungen der thüringischen Brüder, die Tauffeier weihvoller und eindringlicher zu gestalten. Es scheint, daß das Wasser in diesen Kreisen ebenfalls Bedeutung erlangte, daß man ihm sakramentale Kraft zuerkannte. Die zweite Taufformel läßt diese Vermutung noch stärker aufkommen; ein zu Mühlhausen gefangengenommener Lehrer gab sie im Jahre 1537 der Obrigkeit preis. Verglichen mit den sonst so kurzen Spendungsworten wirkt sie sehr ungewöhnlich: „Ich teufe dich im namen des vaters, des son und des heiligen geistes. Ich nehme dich ab von allen irdischen dingen und bephel dich dem schepfer. Ich nehme dich ab von aller ungerechtikeit und geben dich dem son der gerechtikeit. Ich nehme dich ab von allem zorn Gottes und bephel dich unter die barmherzigkeit Gottes“⁵⁶.

Auch unter den neugewonnenen Brüdern und Schwestern war die Erinnerung an die Kindertaufhandlung oft noch stark lebendig. Sie führte zu einem gewissen Mißtrauen der neuen Taufweise gegenüber. Da diese so sehr von der alten, jahrhundertlang gültigen abwich, kam bei einigen Täuflingen der Verdacht auf, es könne

⁵³ TA Hessen 24 unt. f.; s. a. 22 unt. (1529).

⁵⁴ Wappler II 262 unt.; s. a. 388 M., 459 M., TA II 58, 1—2; 132, 36—40 (1527—1535).

⁵⁵ Wappler II 305.

⁵⁶ 429 unt. f.; vgl. F. Heyer, Kirchenbegriff 9 f. Was Heyer allerdings S. 10 und S. 43 über die Anlage von Taufbüchern sagt, kann anhand der angegebenen Quellenstellen wohl nicht mit Sicherheit behauptet werden. Der Verweis auf Wappler II 459 ist irrtümlich (vielleicht ist S. 234 gemeint?), und TA II 116, 22—23 ist rein rhetorisch zu verstehen. Beweiskräftiger sind dagegen die von Heyer nicht angeführten Aussagen Wappler II 234 M. und 251 ob. Doch stammen beide von Brüdern, die aufrührerischen Gruppen angehörten, s. o. S. 51 f.

sich nicht um die rechte Taufe handeln. So begriff eine Frau aus Rothenburg die an ihr vollzogene Besprengungstaufe nur als ein Zeichen, „denn es wer kain Chresam oder nichts, das man zum tauf pfleg zegebrauchen, da gewest“⁵⁷. Velten Raumeissen nahm Anstoß an der Beibehaltung des Namens in der zweiten Taufe. Wenn ihm kein neuer Name gegeben und er noch einmal auf den alten getauft würde, dann könne die Kindertaufe nicht unrecht gewesen sein⁵⁸. Ambrosius Spitelmeier betonte aber ausdrücklich, eine Namensänderung sei nicht nötig, da in der Schrift nicht geboten: „Und solchen namen habe ich in meiner kindlichen tauf empfangen und soldhen namen behalt ich noch; aber die kindlich tauf nicht; wir haben Act. 10, das der Cornelius von Philipppo getauft nicht verneut hab seinen namen, sondern behalten, wie er in seiner beschneidung empfangen hat“⁵⁹.

Mit dem Lehren und Tausen allein jedoch erschöpfte sich die Tätigkeit des Wanderpredigers nicht. Er versuchte auch, zwischen den neuen Anhängern den ersten Kontakt herzustellen und einen gewissen Zusammenhalt zu schaffen, den Grundstein für eine Gemeinde zu legen. Um trotz der notwendigen Vorsicht, trotz der gebotenen Heimlichkeit dennoch die Brüder und Schwestern zusammenzuführen, eröffnete er ihnen vor seinem Weiterzug eine „Losung“. Mit ihrer Hilfe sollte so unauffällig wie möglich ein gegenseitiges Erkennen erreicht werden, einmal der Täufer der näheren und weiteren Umgebung untereinander, zum anderen aber auch zwischen diesen und etwaigen nachfolgenden Wanderaposteln und umherziehenden ausgewiesenen Täufern. Wenn sich in Ober- und Mitteldeutschland auch nur an wenigen Orten feste Gemeinden bilden konnten, so entstand auf diese Weise doch so etwas wie eine große Familie, vom Rhein bis nach Mähren reichend. Das Gefühl der Verbundenheit war sehr stark ausgeprägt. So fanden die Wanderprediger trotz aller strengen Verbote der Obrigkeit, sie zu beherbergen und zu beköstigen, doch immer wieder mühelos Unterschlupf; so gaben die Täufer ihrem Zusammengehörigkeitsgefühl auch äußerlich Ausdruck, indem sie sich mit Bruder und Schwester anredeten⁶⁰, so sorgten sie gegenseitig für ihr leibliches Wohl.

Im allgemeinen bestand die ausgegebene Losung aus einem kurzen Grußwort mit zugehöriger Antwort. Auch hier fehlte jedoch die Einheitlichkeit. Vor allem in Mitteldeutschland war eine ganze Reihe von Erkennungsworten in Umlauf.

⁵⁷ TA V 172, 33—34 (1529).

⁵⁸ TA Hessen 25 M. (1529).

⁵⁹ TA II 47, 14—18 (1527).

⁶⁰ Wappler II 263 ob., 271 unt.; TA II 132, 33—34.

An der Spitze der zahlreichen Varianten stand mit Abstand der an die Schrift sich anlehrende Gruß, der dem anderen den Frieden des Herrn bietet: „Auf den 6. Artikel, wobei einer den anderen kenne, ader was ohr losunge sei, saget, sie bringen den grus des hern, sagende: der fride sei mit uns“⁶¹. Die Antwort lautete: „vnd mit deinem geist“⁶², auch „amen, er sei mit dir auch“⁶³, und „Amen, das es war sei“⁶⁴. „Bi den worten wiß diser, das iener ain wider-teuffer; wan aber ainer die antwurt nit geb, so sei er kein wider-toufer“, erklärte der schwäbische Bruder Zuberhans, bei Eßlingen zu Hause, in seiner Urgicht⁶⁵. Diese Losung erfuhr die stärkste Verbreitung und ist in den Verhörsakten fast aller Gebiete zu finden.

Lediglich in Thüringen war daneben eine andere ebenso bekannt, nämlich: „Got gruß dich, bruder im Herrn“⁶⁶, worauf als Antwort folgte: „Ich dank dir in dem herren“ oder einfach „Amen“⁶⁷. Bei der Entbietung des Grußes sollte der Hut gezogen werden⁶⁸. Es zeigt sich, daß dieses Losungswort mit Sicherheit auf den Kreis Huts schließen läßt. Sämtliche Täufer, die es in den Verhören preisgaben, waren mit Hut selbst oder dessen Schülern zusammengestoßen⁶⁹.

Die zahlreichen anderen Grußworte, die in den Verhören angegeben wurden, gingen ebenfalls nur die thüringischen Täufer an. Für Hans Römer und seine Genossen gewannen drei Losungen Bedeutung: „Lieber christlicher bruder“, bei der man sich die Hände reichte und sich „herzte“⁷⁰, „Lieber bruder und schwester“⁷¹, und „Grus dich, pruder und schwester“⁷². In der Gegend um Mühl-

⁶¹ TA Hessen 56 ob.; s. a. 22 M., 23 M.; TA II 79, 30; 88, 5; 89, 30; 90, 25; 91, 23; 92, 18; 93, 11; 187, 8—10; Wappler II 349 ob., 431 unt.; TA I 914, 23 (1528—1538). In Württemberg wurde statt „Friede des Herrn“ auch „Gnade des Herrn“ gesagt, TA I 73, 5.

⁶² Wappler I 139 ob.; s. a. 140 ob., unt.

⁶³ TA I 914, 24.

⁶⁴ TA II 79, 30.

⁶⁵ TA I 914, 25—26 (1528).

⁶⁶ Wappler II 237 M., 239 unt., 240 unt., 244 unt.; Berbig 313 unt., 315 unt. (1527).

⁶⁷ Wappler II 247 unt.

⁶⁸ Berbig 310 M.

⁶⁹ Wie bei dem Vollzug der Taufe, so verfuhr Hut auch bei der Ausgabe der Losung nicht einheitlich, s. TA II Nr. 82.

⁷⁰ Wappler II 263 ob.

⁷¹ 270 unt.

⁷² 271 unt. Auch „Got grusse dich im hern“ war im Kreis Römers bekannt (s. 369 ob.), im allgemeinen beschränkte sich diese Losung aber auf die Anhänger Hans Huts. Über die für den geplanten Anschlag auf Erfurt

hausen erkannten sich zahlreiche Täufer aus dem Kreis um Melchior Rinck und Alexander an dem Wort: „Der ewige vater beschirme dich mit seinem ewigen friede und sei mir dir“⁷³. Der Abschied dazu lautete: „Der Herre verliehe uns sterke und craft“⁷⁴ oder „umfahе uns mit gotlicher liebe“⁷⁵. Als bescheidenes sichtbares Erkennungszeichen trugen diese Brüder einen Stecken in der Hand; er sollte ihr Prinzip der Wehrlosigkeit symbolisieren⁷⁶.

Weitaus origineller als diese kurzen und knappen Parolen war jene Erkennungsmethode, über die Ambrosius Spitelmeier berichtete. Nicht nur mit Hilfe eines bestimmten Grußwortes ging hier die Identifikation vonstatten, sondern unter Heranziehung eines Kernstückes der Lehre selbst: „wen einer zu dem andern kumbt, so spricht er: gruß dich got, du cristlicher bruder; antwortet er im: dank dir got, du cristlicher bruder. Red er weiter: pistu ein cristlicher bruder, dopei ich dich erkennen kan, so sag mir, wen ist Cristus dir ins fleisch komen, oder wan hastu Cristum entpfangen? ist er ein cristlicher bruder, eingeleibt in dem leib Cristi und ein glidmas mit im, so antwurt er mir, do mir sein gottlicher will verkündiget ist worden, und mich dorein verwilliget hab“⁷⁷. Diese doppelte Sicherung erwies sich vermutlich als notwendig angesichts der mit allen Mitteln durchgeführten Nachstellungen⁷⁸. Daneben aber läßt dieser Gruß noch etwas anderes deutlich werden: durch die Betonung der christlichen Bruderschaft — für die Täufer die einzige wahre Gemeinschaft — sollte zugleich die Absonderung von den Andersgläubigen wirksam unterstützt werden. Hätte die Losung nur die Funktion des gegenseitigen Erkennens haben sollen, dann wären bestimmte Abschiedsworte nicht nötig gewesen. Gerade durch die eigene interne Grußform aber sollte das Zusammengehörigkeitsgefühl gestärkt und damit die Verbindung zur „welt“ geschwächt werden. Wichtig ist auch, daß die Erkennungsworte keinen profanen Charakter hatten, sondern den Segen Gottes herabflehten. Einem Andersgläubigen gegenüber hätten die Täufer sie nie benutzt⁷⁹.

ausgegebene Parole „Weß ist der rock? Er ist unser“, wurde bereits berichtet (s. o. S. 21).

⁷³ Wappler I 377 M.

⁷⁴ 382 M.

⁷⁵ ebd.

⁷⁶ ebd. Wappler I 136 M., 139 ob., 140 ob.

⁷⁷ TA II 27, 1—8; s. a. 35, 34—40 (1527).

⁷⁸ F. Heyer führt aus, daß auch Gegner das Erkennungszeichen benutzt hätten, um sich einzuschleichen und die Brüder sicher überführen zu können (Kirchenbegriff 57).

⁷⁹ Vgl. F. Heyer 56 f.

5. Kapitel:

Das Leben der Gläubigen unter dem Zeichen der Taufe

Verließ der Wanderprediger die Gegend, so hatte er selten ohne Erfolg gewirkt. Fast immer war es ihm gelungen, Anhängerschaft zu gewinnen; sei es, daß er die mit dem Täufertum bereits in Berührung gekommenen Zuhörer endgültig an die neue Lehre zu binden gewußt, sei es, daß er die ganz Unbefangenen auf Anhieb zu überzeugen verstanden hatte. Teilweise waren sich die neuen Taufgesinnten durch die Dorf- oder Arbeitsgemeinschaft persönlich bekannt; darüber hinaus sorgte die ausgegebene Losung dafür, daß auch die in der weiteren Umgebung ansässigen Täufer in den Kreis mit einbezogen wurden. Trotz des wachsamen Auges der Obrigkeit versuchte die lockere Glaubensgemeinschaft, den Zusammenhalt zu festigen und zu wahren.

In den Städten bereitete dieses Unterfangen keine allzu großen Schwierigkeiten. Man traf sich des Nachts in einem abgelegenen Haus oder einem stillen Garten am Stadtrand. Auf dem Lande jedoch hatten die Brüder oft vielstündige Anmarschwege zurückzulegen, bis der Versammlungsort — eine einsame Mühle oder ein verschwiegener Hain — erreicht war. Ein schwäbischer Bruder aus Schorndorf gab auf die Frage nach solchen Versammlungsstätten die „Eiche im Eßlinger Wald, auf dem Kapfenhart und im Schelmenholz bei Winnenden“ an¹. Über die Anzahl der dort zusammengekommenen Brüder berichtete er: „Als er das erste Mal zu ihnen gekommen sei bei der Eiche im Eßlinger Wald, seien es wohl hundert gewesen, auf dem Kapfenhart bei fünfzig, im Schelmenholz seines Achters bei siebenzig“². Ein anderer Täufer, aus der Gegend um Urbach stammend, nannte den Wald bei Walkersbach, wo die Predigt „auf einem hohen stein, welcher schier einer Kanzel gleich“ stattgefunden habe³. In Thüringen erfreute sich eine Schneidemühle, bei Zorge am Südharz gelegen, großer Beliebtheit; auch im sogenannten „Reiserschen Hagen“ bei Mühlhausen fanden größere Zusammenkünfte statt⁴.

Ein für die Aufgabe geeigneter Bruder betätigte sich als Vorsteher⁵. Sein Wirken beschränkte sich auf die Organisation der Zusammenkünfte, auf Bibellektüre und Vorgebet. Häufig aber

¹ TA I 71, 27—28 (1539).

² 71, 29—32.

³ 731, 28—732, 2 (1598).

⁴ Wappler II 377 unt., 438 f. (1535—1537).

⁵ s. o. S. 73.

fehlten sogar diese bescheidenen Anfänge der Gemeindeordnung. Die Gemeinschaft blieb ein Provisorium. So sagte Ambrosius Spitelmeier aus: „si haben kein obersten unter in, aber wen sie etwo in ein haus oder garten ader wald wollen zu einander komen, so sagte ainer dem andern zuvor und tust in zu wissen“⁶. Verständlich, daß die nächtliche Stunde den Täufern die geeignetste und beliebteste war, aber auch den Sonntagvormittag, die Zeit des Kirchgangs, suchten sie sich für ihr heimliches Vorhaben aus⁷.

Der Gottesdienst selbst verlief ebenfalls zwanglos und ohne bestimmte Ordnungen und Regeln. Nach dem Abzug des Wanderapostels fehlte es den einfachen Leuten häufig an geschulten Predigern. So beschränkte sich das Zusammensein meistens auf gemeinsame Gebete und Gesänge, auf gegenseitiges Ermahnen zur Standhaftigkeit und zum reinen Lebenswandel. Spitelmeier erklärte der Obrigkeit im September 1527, „wen sie bei einander sein, ist ir handlung nichts anders zu reden von dem wort gottes und eincr den andern bruderlich zu unterweisen“⁸. Im Jahre 1555 antwortete der Täufer Michael Jungmann aus dem Kondominat Kürnbach auf die Frage, „wann sie zusammen komen, was sie ratschlagenn vnnd hanndeln“: „Sie ermanen ainannder nichts anderst, dann das sie vonn sünden absteen, sich in alweg gegen gott vnnd seinem hailigen wort gehorsam halten sollen . . .“⁹. 1578 noch machte Hans Pauli Kuchenbecker ähnliche Angaben: „Wan sie zusammen komen, singen sie erstlich psalmen, ermanen und leren sich unter einander, lehren, vermanen, bitten vor die oberkeit, vor ihre feinde, die sie verfolgen, und alle menschen, das sie from werden und sich bekeren“¹⁰.

Häufig mag auch in der Tat gerade in dieser schlichten Feier der Hauptanziehungspunkt der Zusammenkünfte gelegen haben. Hatte doch ein großer Teil der Brüder sich gerade durch die Forderung der Täufer nach einem heiligmäßigen Leben der neuen Lehre zugewandt! Der Apostel war hier einem echten Bedürfnis der Zeit nachgekommen: dem Verlangen nach der sittlichen und religiösen Erneuerung des Menschen. Die theologischen Lehren interessierten oft nur am Rande. Wovon sich die Menge erfassen ließ, war die Heiligung des einzelnen. Immer wieder finden sich Aussagen, in

⁶ TA II 27, 39—41 (1527).

⁷ TA I 72, 11—15 (1539).

⁸ TA II 28, 1—3; s. a. 27, 9—11; Wappler II 431—435, Fragestück 7.

⁹ TA IV 357, 25—32.

¹⁰ TA Hessen 394 M.; s. a. 55 unt., 56 unt. (1533—1578). Die thüringischen Akten enthalten auch ein Gebet der „Blutsfreunde aus der Wiedertaufe“, Wappler II 494. [Vgl. auch Paul M. Miller, *Worship among the early Anabaptists*: Menn. Qu. Rev. 30 (1956)].

denen die Verhörten als Grund für den Übertritt angaben, das sittenreine Leben der Brüder habe sie dazu bewogen¹¹.

Unter den Gebeten nahm das Vaterunser als in der Schrift fundiertes Gebet die Vorrangstellung ein¹². Doch bekannten thüringische Täufer, statt der Worte „unser tägliches Brot“ beteten sie „unser wahrhaftes Brot“¹³. Auch eine Ergänzung dieser Bitte wird mitgeteilt: „dein heiliges wort ist eine speise unser armen selen“¹⁴.

Am apostolischen Glaubensbekenntnis hielten die Täufer ebenfalls fest. In zahlreichen Verhören wurde es angeführt¹⁵. Die Brüder waren fest davon überzeugt, in ihrer Lehre völlig mit ihm übereinzustimmen. So führte auch Leonhard Schneider von Michelnaun auf die Frage, „was dan sein religion und glaub sei“¹⁶, das Apostolikum an und erklärte, „mit dem stimme er durchaus überein“. Die Inquisitoren, Prädikanten von Kassel, setzten dem die treffende Bemerkung hinzu: „wiewol sich das contrarium hernacher gnugsam erfunden“¹⁷. Diese Erfahrung der Theologen kann zwar nicht verallgemeinert werden¹⁸; sie galt aber doch für eine Reihe von täuferischen Gruppen, zumal im Hinblick auf ihre Auffassungen von der Himmelfahrt Christi und der Jungfrauschaft Mariens¹⁹. So lehnten thüringische Brüder auch das „Ave Maria“ als Gebet ab. Sie hielten es lediglich „vor einen schlechten gruß“²⁰.

Über den genauen Ablauf einer gottesdienstlichen Versammlung schweigen sich die Quellen fast völlig aus²¹. Lediglich die hessischen Akten enthalten die Aussage eines Pfarrers, der einer täuferischen Zusammenkunft beiwohnte und später ausführlich darüber berichtete. Sie vermittelt ein überaus anschauliches Bild und läßt in sehr starkem Maße die Atmosphäre einer derartigen heimlichen Versammlung fühlbar werden: „Daruf haben wir erst gesungen ein psalm²² und doruf Kuchenbecker geprediget . . . ehr habe keinen

¹¹ s. o. S. 128.

¹² Wappler II 262 M., 439 Art. 15; TA II 133 f., TA Hessen 401 unt. (1527—1578).

¹³ Wappler II 350 ob., 470 M., 519 ob.

¹⁴ 362 ob.

¹⁵ 262 M., 440 ob. Art. 17 u. 18 (vgl. 437 Art. 21 u. 22); TA Hessen 86 ob., 255 M., 381 ob. (1527—1575).

¹⁶ TA Hessen 344 ob. (1561).

¹⁷ ebd.; s. a. Wappler II 322 unt.

¹⁸ Vgl. die verschiedenen Stellungen der Täufer und Mennoniten zum Apostolikum bei Chr. Neff, Apostolisches Glaubensbekenntnis: ML I.

¹⁹ Wappler II 460 ob.; Wappler I 203 unt.; TA Hessen 54 ob. (1532—1539).

²⁰ Wappler II 362 M., 439 Art. 16 (1534—1537).

²¹ Nicht nur die Verhörprotokolle, auch die übrigen Quellengattungen bieten nur unzulängliche Auskunft über den Verlauf von Zusammenkünften und Täuferpredigten; vgl. W. Wiswedel, Die alten Täufergemeinden 126.

²² Demgegenüber aber sprachen sich Konrad Grebel und seine Freunde aus-

sondern text vorgenommen. Erstlich gesagt: Meine liben bruder und schwestern, ihr wisset, das von anfangk der Weelt her es den frommen allzeit ubel gangen hat, und das exempel von Cain und Abel angezeigt: Darnach ist ehr in das capitel Luce (Mt. 5,9) gefallen, gesagt: Seligk seint die fridfertigen und verner in dem propheten Jeremiae 6. Capitel (v. 16) komen, der schreibt, sie solten uf dem alten wege wandeln, und also wol 2 stundt gepredigt, die spruch, so ehr angezogen, oft repetirt, zuer busse und demut vermant . . . Das gebet habe ihm am besten gefallen, dan ehr vor allerlei not der ganzen Christenheit, auch vor keiser, konig, fursten und hern gebeten, das sie gott wolle erleuchten, inen verstant geben, das sie gott mochten loben und preisen. Darnach seine bruder gefragt: „Bruder, weistu etwas zuzubringen, so zeige es ahn?“ Sei einer herfuhrgetreten, den er nit kant, angezeigt: „Ihr liben bruder, wir haben einen mitbruder, der wunscht euch den friden, lest euch bitten, das ihr seiner in eurem gebet wollet gedenken, uf das ihn got mocht sterken in seinem glauben. Wer das begert, spreche amen!“ Zum andern sei noch einer herfuhrgetreten, auch gesagt, es were eine schwester, wunscht ihnen den friden, bitte um ein vorgebet, dergleichen haben andere mehr getan. Solchs habe wol eine stunde geweret, seien alle uf die knie gefallen, das vatter unser laut gebetet, darnach von einander gangen, haben damals das sacrament nit gereicht, dasselb solle . . . uf den ostermontagk geschehen sein“²³.

Über die Beendigung eines heimlichen Gottesdienstes berichtete auch noch ein schwäbischer Bruder: „Nach der predig seien sie auf die angesicht gefallen, die händ gewunden und endlich gesagt: der herr sei gelobt“²⁴.

Durch diese Zusammenkünfte in Schlupfwinkeln und Verstecken, durch die Heimlichkeit, mit der alles geschah, wurde das Täuferium schon früh als Konventikel- und Winkelkirche etikettiert²⁵. Immer wieder stellten die Inquisitoren die Frage: „Auß waser ursachen sie sich also zusammen heimlich rottiren, wider allen willen und verleub der obrikeit?“²⁶ oder „Warumb er sich understanden, ane befehle ordentlicher oberkeit und also ane beruf heimlich

drücklich gegen den Gemeindegesang aus; TA Zürich 14 unt. f. Die thüringischen Akten enthalten ein vermutlich von Hans Hut stammendes Täuferlied, Wappler II Nr. 6. Auch Lutherlieder wurden in thüringischen Täuferkreisen gesungen; s. 131.

²³ TA Hessen 400 f. (1578).

²⁴ TA I 732, 6—8 (1598).

²⁵ Vgl. W. Wiswedel, Die alten Täufergemeinden 125.

²⁶ Wappler II 425 ob. (1537).

in winkeln zupredigen?“²⁷ Die weltliche Gewalt witterte in solchem Tun sofort Aufruhr und Bedrohung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit²⁸, die Theologen sahen in ihm das Fehlen des Geistes Gottes²⁹.

Die Täufer selbst wehrten sich energisch gegen alle Beschuldigungen dieser Art. Sie verwiesen darauf, daß die Obrigkeiten sie ja dazu zwängen, in aller Heimlichkeit zu wirken: „Ob sie schon gern wolten öffentlich lehren und predigen, so wolte es doch die gewalt nit leiden“, beteuerten zwei hessische Brüder³⁰. Der fränkische Täufer Jörg Dorsch rechtfertigte sich mit ähnlichen Worten; das Protokoll vermerkt: „Hoben keinen anschlag gehabt oder keins andern furnemens gewest, dan das gotlich wort wie gemelt zulernen, haben sonst kein andern enthalt oder schutz dan im holz gehobt, dan sie sich bei ime im haus vor gefengnus besorgt hetten“³¹. Eine Frau aus Thüringen versuchte, zum eigentlichen Kern des Problems vorzustoßen. Sie bestritt, daß das Täufertum überhaupt eine Konventikelkirche, eine Sekte sei: „sie lasse sich dunken, es sei kein sect; munch und nonnen haben sect angericht“³². Eine solche Reaktion war aber selten. Die meisten der Brüder waren zu ungewandt und theologisch zu ungebildet, um diese ihre Überzeugung, nicht ein Derivat, sondern die Kirche schlechthin zu sein, in allen Phasen des Verhörs zum Ausdruck zu bringen. Nicht nur, daß sie den Terminus „Sekte“ von der Obrigkeit widerspruchslos hinnahmen, sie gebrauchten ihn darüber hinaus auch selbst³³.

Es war in der Tat die sofort einsetzende Verfolgung, welche die täuferische Gemeinschaft zur Geheimkirche werden ließ. Der Verlauf der Bewegung in Zürich ist dafür ein anschauliches Beispiel: während der kurzen Spanne, die den Brüdern bis zum Eingreifen der Obrigkeit blieb, verkündeten sie in aller Offenheit ihre neue Lehre, wiesen sie ohne Scheu auf jene Glaubenspunkte hin, in denen sie von Zwingli abwichen. Luthers Erklärung, die Brüder wollten „nicht öffentlich auftreten wie die Apostel“³⁴, traf also nicht den wahren Sachverhalt. Die zahlreichen, oft leidenschaftlichen For-

²⁷ 348 unt. (1533); s. a. TA V 30, 21—22 (1528).

²⁸ Wappler II 348 unt., 437 ob.; TA II 25, 23—25; TA V 31, 7—9 (1527—1537).

²⁹ Vgl. F. Heyer 16 f.

³⁰ TA Hessen 400 M. (1578).

³¹ TA II 126, 38—127, 2; s. a. Wappler II 425, 427 jeweils Fragestück 12; Meyer 225 M. (1527—1537).

³² Wappler II 440 ob.; s. a. 439 M. (1537).

³³ TA V 27, 32; 32, 22; 34, 6 (1528).

³⁴ Vorrede zu „Der widderteuffer lere und geheimnis“ von Justus Menius (1530).

derungen nach einem ordnungsgemäßen Verhör beweisen das Gegenteil³⁵. Sie zeigen, daß die Täufer ein starkes Bedürfnis hatten, ihre Lehre offen darzulegen.

Dennoch aber waren die meisten Taufgesinnten nicht unzufrieden mit der Entwicklung der Dinge. Den einfachen Brüdern war die Verfolgung das sichtbare Zeichen, wirklich in der wahren Kirche zu sein³⁶. Um jedoch in den Augen der Obrigkeit nicht als „Aufrührer“ zu gelten, die sich gegen den Willen der Gewalt „heimlich rottiren“³⁷, versuchten sie, ihre Winkelgottesdienste mit dem Hinweis auf eine übergeordnete Gewalt, auf Christus, zu legitimieren. Der Herr selbst habe in Wäldern, Wüstungen und einzelnen Häusern Versammlungen abgehalten, habe auch solches seinen Jüngern befohlen³⁸.

Es genügte den Täufern aber nicht, vor sich selbst und den Gegnern den Winkelgottesdienst lediglich zu rechtfertigen. Schon bald hielten sie ihn für die einzig gültige gottesdienstliche Form schlechthin. Die Kirche wurde ihnen nun ein Götzentempel³⁹, „ein steinhauf, darin Gott nicht wohne“⁴⁰. Auch hier⁴¹ zogen sie als Beweis das Schriftwort heran, Gott wohne nicht in Tempeln von Menschenhänden gemacht⁴². Haß, Leidenschaft und blinder Eifer brachten einen Täufer in Speyer sogar dazu, in einem „bildheuslein“, vor der Stadt gelegen, Kreuz und „götzen“ zu zerschlagen⁴³. Solch grobe Ausschreitungen scheinen in Ober- und Mitteldeutschland jedoch selten gewesen zu sein. Die Verhörsakten berichten nur über diesen einen Fall⁴⁴.

Nicht nur durch heimliche Zusammenkünfte und gemeinsame Gottesdienste versuchten die Brüder, ihre Gemeinschaft zu stärken. Sie begannen, auch auf andere Weise die Bindung des einzelnen an die Gemeinde zu festigen, das Zusammengehörigkeitsgefühl zu vertiefen.

Die Auffassung, die sie vom persönlichen Besitz, vom Eigentum, hatten, kam ihnen bei diesem Bestreben sehr zu Hilfe.

³⁵ s. o. S. 146 ff.

³⁶ s. o. S. 152 f.

³⁷ Wappler II 425 ob.

³⁸ TA Hessen 178 ob. (1538); s. a. Wappler II 427 ob.

³⁹ Vgl. TA Hessen 147 ob. (1536).

⁴⁰ Wappler II 501 M.; s. a. TA Hessen 379 ob. (1564—1575).

⁴¹ s. o. S. 38 und S. 56.

⁴² TA Hessen 63 unt.; Wappler I 175 unt. (1533).

⁴³ TA IV 422, 1—4; 423, 11—25 (1533).

⁴⁴ F. Heyer bringt einige weitere Beispiele, vornehmlich aber aus Norddeutschland (Kirchenbegriff 54).

Die zahlreichen ober- und mitteldeutschen Gruppen waren sich auch in diesem Punkt nicht völlig einig. Sowohl in der Bewertung der eigenen Habe, als auch in ihrer Verwendung vertraten sie unterschiedliche Ideen. Doch bildeten sich so schroffe Gegensätze, wie sie etwa zwischen den Schweizer Brüdern und den Huterern bestanden, nicht aus. Da den Obrigkeiten aus begreiflichem Interesse sehr daran lag, die Auffassungen der Täufer vom Eigentum zu erforschen, so bieten die Verhörsprotokolle eine stattliche Anzahl von Aussagen. Die vorhandenen Varianten spiegeln sich in ihnen sehr gut wider. Die Fragestücke, durch welche die Inquisitoren sich Klarheit zu schaffen suchten, zeigen recht deutlich, mit welchen Strömungen sie es zu tun hatten.

Es waren vor allem drei Kardinalfragen: 1. Ob in der neuen Gemeinde „ale ding gemeynn sin soltind?“⁴⁵, 2. „Ob ein christ auch etwas eigens haben moge?“⁴⁶, 3. „Ob einer des andern gutter zur notturft selbst angreifen moge?“⁴⁷?

Die erste Frage zielte offensichtlich auf die Behandlung der Güter lediglich innerhalb der täuferischen Gemeinde ab. Mit ihr wurde ein großer Kreis der ober- und mitteldeutschen Täufer angesprochen: all jene, die der Lehre der Schweizer Brüder anhingen^{47a}. Ihnen ging es bei der Neuregelung immer nur um die eigene Gemeinde; nur innerhalb ihrer Grenzen sollten die Ideen verwirklicht werden. Auch hier war wiederum die Urgemeinde zu Jerusalem das große Vorbild. Auch die Lebensformen der ersten Christen sollten wieder Gültigkeit gewinnen. Somit ließen sich diese Täufer in ihrer Auffassung vom Eigentum in erster Linie von religiösen Momenten bestimmen.

Wenn auch hin und wieder, selbst in Zürich, die Brüder kurz und bündig die Forderung aufstellten, „das alle guetter gemein söllenntt sind“⁴⁸, so waren diese Täufer doch keine Sozialrevolutionäre. Sie hatten nur das Idealbild, die apostolische Gemeinde, vor Augen. Mehr und mehr jedoch erkannten sie die Undurchführbarkeit ihrer Pläne, gingen aber nie ganz von ihnen ab. Lediglich Abwandlungen wurden schon sehr früh vollzogen. Bereits Manz und Blaurock wehrten sich energisch gegen die Unterstellung, die totale Gütergemeinschaft einführen zu wollen: „Füer ist im (Manz) fürgehaltenn, wie sin meynung gewässen were, das alle ding gemeyn sin

⁴⁵ TA Zürich 215 unt. (1526—1527).

⁴⁶ TA Hessen 64 unt. (1533).

⁴⁷ Ebd.

^{47a} Nicht immer waren diese Täufer in allen Punkten einig mit den Schweizer Brüdern.

⁴⁸ TA Zürich 354 ob. (1531—1532).

soltind; seit er nein, doch wellcher ein guoter Crist sig, der selb selle sinem nechsten, wo er mangel hatt, mytteylenn“⁴⁹. Im gleichen Protokoll heißt es von Blaurock: „Denne wie alle ding gmeyn sin soltind, dasselbig sig sin meynung ouch nit, aber wellcher ein guoter crist sig, der solle daß sin ußteylen“⁵⁰.

In Zürich gewann also sofort eine gemilderte Form der Auffassung die Oberhand⁵¹, das Idealbild erhielt die „ungefährlichere Deutung“ der Freiwilligkeit⁵². Da die praktische Nächstenliebe im Mittelpunkt der Lehre stand, mußten die Täufer zwangsläufig dem Eigentum gegenüber eine andere Haltung einnehmen als sie unter den Andersgläubigen gemeinhin vorhanden war. In konsequenter Folge mußten sie auch den persönlichen Besitz ganz in den Dienst der Nächstenliebe stellen. Zwang und Gewalt jedoch lagen den Brüdern fern: „Aber sovil die gemein der guter belangt“, so betonte Julius Lober, „das unter inen keiner benötigt werde, sein gut in die gemein zu geben; sie gedenken auch die mit gewalt nit gemein zu machen, sonder welcher guter hat und sieht seine bruder oder schwester benötigt, der sol aus lieb und keinem bezwang hilfen und mitteilen“⁵³. Sein gleichzeitig verhörter Freund und Glaubensbruder Ulrich Hutscher unterstrich diesen Vorbehalt: „Sagt, das gut soll mit gewalt nit gemein gemacht werden; es wird auch also durch und unter inen nit gelert, das einer sein gut in die gemein mit betrangnus geben soll, sonder wan er lieb darzu hat und einen sihet not leiden, dem soll er aus lieb und nit betrangnus helfen und mitteilen“⁵⁴.

Überall, wo die Täufer die Freiwilligkeit betonten, da vertraten sie auch die Gottgefälligkeit des Eigentums: „Sagt ja, er mag wol eigen gut haben, wan er es darnach usteilt“⁵⁵, heißt es im Protokoll eines Bruder aus dem Dorf Sorga, dem Haupttätigkeitsgebiet Melchior Rinks. Ein Täufer aus der gleichen Gegend unterstrich das: „das gut vertampt in nicht, wan er es recht braucht“⁵⁶. In wie starkem Maße aber die freie Verfügungsgewalt über den eigenen Besitz die ethische Verpflichtung in sich barg, ihn auch wirklich „recht zu gebrauchen“, läßt diese Aussage eines ebenfalls aus Sorga stammenden Täufers durchscheinen: „eigen und nicht eigen, sie

⁴⁹ 216 M. (1526—1527).

⁵⁰ 217 M.

⁵¹ Vgl. L. v. Muralt, Glaube und Lehre 44.

⁵² W. Köhler, Zürcher Täufer 59.

⁵³ TA II 238, 19—23 (1531).

⁵⁴ 240, 1—5.

⁵⁵ TA Hessen 67 M. (1533).

⁵⁶ 69 ob.; s. a. 68 M.; TA I 683, 34—37; 967, 26—30; TA II 139, 37—39; Wappeler I 204 M., 213 M., 214 ob. (1529—1596).

halten nichts eigen, sonder als lang es got gefalle, sonder wan es got oder der nest fordere, so verlassen sie es“⁵⁷. Im Grunde hatte also der Täufer kein volles Verfügungsrecht über sein Hab und Gut. Er mußte es als ein von Gott übergebenes Lehen ansehen. Dieses Lebensverhältnis kommt ganz deutlich zum Ausdruck, wenn vom Besitz gesagt wird, die Brüder „seien scheffener daruber“⁵⁸. Die ganze Haltung der irdischen Habe gegenüber wurde von hier aus bestimmt: der rechte Christ hänge nicht sein Herz an zeitliche Güter. Nur wenn er das Eigentum von dieser Warte aus betrachte, sei es erlaubt; in jedem anderen Falle müsse der Besitz als Teufelswerk gelten, der dem Menschen zum Verderben gereiche. „sie lest zu, das ein christ mege aigene guter haben, wen er sie im herzen verlasse“⁵⁹, so faßten die lutherischen Theologen die Auffassung der thüringischen Täuferin Margereta Bartholfin zusammen.

Hand in Hand mit der Betonung der Freiwilligkeit und der Bejahung des persönlichen Besitzes ging das Wissen um die Unantastbarkeit des Eigentums. Wenn Hab und Gut etwas Gottgefälliges sein konnte, das dem Christen erlaubt war, dann durften die Brüder niemandem das Recht zugestehen, sich ohne Einwilligung des Besitzers dieses Eigentums zu bedienen. Wenn es auch als oberste Pflicht eines jeden Gemeindemitgliedes galt, seine Habe mit dem bedürftigen Bruder zu teilen, so konnte dieser sie doch nicht eigenmächtig antasten. Lediglich höchste Not wurde von einigen Verhörten als Entschuldigung für einen derartigen Übergriff angesehen⁶⁰. Die meisten der also befragten Täufer wollten aber auch in diesem Fall keine Ausnahme gelten lassen. Energisch und leidenschaftlich setzten sie sich zur Wehr: „Es moge keiner des andern gut in der noide ane des besitzers willn haben, dan es si in den zehen geboten verboten; du solt deins nehsten guts nicht begeren“⁶¹. „Man sol jederman das sein lassen, dan es ist in den zehen geboten verboten, eins andern gut zu begern, ich geschweig frevelich zu nemen“⁶².

Nach diesen Gesichtspunkten wurde die Frage des Eigentums dann auch in der Praxis gehandhabt. So locker und unausgebildet der Zusammenschluß der Brüder war — die gegenseitige tatkräftige Unterstützung bildete eines der hervorstechenden Merkmale der

⁵⁷ TA Hessen 69 M. (1533).

⁵⁸ 67 unt. Ein Ausdruck, der auch von Hubmaier benutzt wurde, und zwar in seiner Schrift „Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein“ (1526), vgl. Chr. Neff, Gütergemeinschaft: ML II 202.

⁵⁹ Wappler II 509 M. (1564).

⁶⁰ TA Hessen 67 unt., 69 ob., M.; 75 ob. (1533).

⁶¹ 75 unt.

⁶² 76 unt.; s. a. 67 M., 68 M., 76 M.

jungen Gemeinden. Häufig richteten die Taufgesinnten auch ein „gemeines Säckel“ ein, in das jeder freiwillig gab, „damit, wan ir ainer under den widertoufern des nottürftig“, man ihm daraus helfen konnte⁶³. Zur gerechten Verteilung wurden besondere „seckelmaister“ bestellt⁶⁴.

Außer den zahlreichen täuferischen Gruppen, die das Eigentum so verstanden und behandelten, gab es in Ober- und Mitteldeutschland auch Kreise, in denen weitaus andere Vorstellungen lebten. Namentlich in Thüringen, Franken und den hessischen Grenzgebieten bekamen die Obrigkeiten von vielen Brüdern weit weniger beruhigende Antworten.

Hier machte sich gerade in dieser Hinsicht das Wirken Münzers und Huts ungemein stark bemerkbar, zumal in den zwanziger Jahren. Was diese Brüder wollten, war die totale Gütergemeinschaft. Hab und Gut sollte im weitesten Sinne des Wortes gemein gemacht, jegliches Eigentumsrecht aufgehoben werden. Und das alles nicht nur innerhalb der eigenen Gemeinde oder innerhalb der gesamten Bruderschaft, sondern „jn der gantzen Cristenheit“⁶⁵. Nächstenliebe und Freiwilligkeit planten diese Brüder durch Gewalt und Zwang zu ersetzen. An die Stelle der religiösen Beweggründe traten sozialrevolutionäre Erwägungen.

Die Obrigkeit schaute jedoch diesem Treiben nicht tatenlos zu. Sie stand noch ganz unter dem Eindruck des Bauernkrieges; das mahnte zu Vorsicht und Mißtrauen. Nirgendwo wurde in Ober- und Mitteldeutschland so hartnäckig nach der Stellung zur Gütergemeinschaft geforscht wie im Wirkungsbereich Münzers. Doch hatten auch die Anhänger der aufrührerischen Lehre aus den Erfahrungen des Bauernkrieges gelernt. Sie waren nicht minder vorsichtig. So gaben sie auf die direkte Frage nach der Gemeinmachung aller Dinge nicht immer eine wahrheitsgetreue Antwort⁶⁶. Die weltliche Gewalt versuchte deshalb, sich auf indirektem Wege ein klares Bild zu verschaffen. Dabei leisteten ihr die Fragen, ob ein Christ Eigentum haben könne, und ob einer des anderen Güter zur Notdurft selbst angreifen dürfe, gute Dienste. Sie waren gleichsam Reagentien, die den Grad der Infizierung durch Münzer und Hut anzeigten.

Wenn auch Hut selbst in einem seiner Augsburger Verhöre beteuerte, er habe lediglich gelehrt, „welcher uberfluss hab, der soll den nottürftigen helffen“⁶⁷, so traf das doch nicht für die ersten

⁶³ TA V 140, 12—14 (1530).

⁶⁴ Zeile 10—11.

⁶⁵ Wappler I 238 unt.

⁶⁶ Wappler II 280 ob.

⁶⁷ Meyer 231 M. (1527).

Jahre seiner Tätigkeit als Prediger zu. Die Aussagen seiner Anhänger aus dieser Zeit lassen klar erkennen, daß der Rahmen der freiwilligen Liebestätigkeit völlig gesprengt und die radikale Gütergemeinschaft mit Gewalt durchgeführt werden sollte. Dabei interessierte nicht so sehr das Gut der eigenen Brüder, als vielmehr der Besitz der Andersgläubigen: „vnd welcher stathaffte Burger nit gemein wolt lassen sein“, bekannten Anhänger Huts aus Franken, „den wolten sie auch zu tod schlagen“⁶⁸. Die „Sieben Urteile der Wiedertäufer“, die Hauptartikel Huts, führen als den „furnembst artikel“ den an, den die Brüder „nach der tauf einander leren, nemlich, das Christus inen den widertauffen als den rechten christen ... das schwert und die rach geben werde, die sunde zu strafen, alle obrigkeit auszureuten und alle guter gemein zu machen“⁶⁹.

Konnten jene Täufer, die das persönliche Eigentum anerkannten und am Prinzip der Freiwilligkeit festhielten, ihre Ideen weitgehend in die Wirklichkeit umsetzen und für das Gemeindeleben nutzbar machen, so blieb diesen Brüdern die Realisierung ihrer Pläne versagt. Aufmerksamkeit und unnachsichtiges Vorgehen der Obrigkeiten verhinderten, daß sie sich die nötige Gewalt verschafften. Doch trugen selbst die Ideen zur Festigung des Zusammenhalts der Täufer bei. So erfüllt waren diese Täuferkreise von ihnen, so sehr lebten sie in der Zukunft, daß das Wissen um die geheimen Pläne sie noch stärker miteinander verband als die Wiedertaufe.

Zwischen diesen beiden Gruppen, zwischen den Vertretern der freiwilligen Liebestätigkeit und denen der gewaltsamen Gleichmachung aller Dinge, stand noch ein dritter Kreis von Täufern. Auch diese Brüder hatten als Ziel die völlige Gütergemeinschaft vor Augen, jedoch nur innerhalb der eigenen Gemeinde.

Eine Beeinflussung durch die Huterer hat hier wohl kaum stattgefunden. Die Akten lassen vielmehr darauf schließen, daß diese Richtung sich aus dem Zusammentreffen der beiden anderen Gruppen entwickelte. Welche der beiden Strömungen dabei die stärkeren Impulse abgab, ob die Freiwilligkeit in den Zwang überging oder das für die „ganze Christenheit“ geplante Unternehmen auf die Gemeinde beschränkt wurde, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Da die Anhänger dieser Richtung vor allem in Thüringen und Franken auftauchten, scheint es sich eher um einen „gemäßigten Radikalismus“ zu handeln.

Mit Hilfe der Fragestücke bekamen die Obrigkeiten auch über die Anschauungen und Absichten dieser Täufergruppe ein klares Bild.

⁶⁸ Wappler I 238 unt. (1528).

⁶⁹ TA II 212, 12—16; s. a. 66, 1; Wappler I 174 M. sowie die Aussagen über Münzer im folgenden Abschnitt (1527—1533).

Die Frage, ob in der neuen Gemeinde alle Dinge gemein sein sollten, bejahten die Täufer nachdrücklich. Doch respektierten sie streng die Grenzen der Gemeinde. Im Protokoll einer großen im Amt Hausbreitenbach durchgeführten Vernehmung heißt es: „Vom eigenthumb der gutter Sagt er, ein Crist soll allerding nichts eigens haben, sondern, die do wolten rechte Christen sein, die musten alle ding jn gemein brauchen, vnd wann ein Furst jn jre bruderschaft khommen wolt, so must er doch alles vnder jhnen gemein machen“⁷⁰.

Auch diese Brüder ließen sich von religiösen Motiven leiten. Doch trat bei ihnen gerade im Hinblick auf das persönliche Eigentum das Moment der Nachfolge Christi stark in den Vordergrund. Mehr noch als von den urchristlichen Zuständen ließen sie sich von der irdischen Besitzlosigkeit des Herrn leiten. Auch hierin müsse man Christus nachfolgen. So konnten die Brüder die Frage, ob ein Christ Eigentum haben dürfe, nur negativ beantworten: „ein christ mach nichts eigens haben, dan er sol plos sein wie Christus“⁷¹, betonten hessische Täufer. Und ein thüringischer Bruder stellte heraus: „Got hab in dieser welt auch nichts eigens gehabt“⁷². Im Besitz dieser Überzeugung hatten die Täufer auch keine Bedenken bezüglich der dritten Frage. Wenn für die Gemeinde von vornherein die Gütergemeinschaft gelten sollte, wenn außerdem der persönliche Besitz als nicht erlaubt angesehen wurde, dann durfte in ihren Augen ein jeder sich des Gutes seines Bruders ohne weiteres bedienen. Unter wahren Christen habe einer soviel Recht daran wie der andere⁷³. „Vom Eigenthumb der Guthere Sagt Er, das ein Christ mit guthem gewissen gar nichts eigens, daran Andere Christen nicht gleich souil rechts haben solten als Er, haben khonne, Sintemall gott alle ding allen Menschen zw guth geschaffen habe“⁷⁴. Weder das Prinzip der Freiwilligkeit hatte also für diese Täufer

⁷⁰ Wappler I 170 ob.; s. a. 136 M., 173 ob. (1530—1533). Es läßt sich aber nicht immer klar unterscheiden, ob wirklich nur an eine Gemeinsamkeit innerhalb der eigenen Gemeinde gedacht war oder nicht doch auch an eine Ausdehnung der Gütergemeinschaft auf die Andersgläubigen. Teilweise formulierten die Brüder ihre Aussagen sehr vorsichtig oder äußerten sich nur überaus kurz; s. die übrigen Ausführungen zu diesem Punkt in Wappler I Nr. 34. Auch weihte Hans Hut bei weitem nicht alle seine Zuhörer in seine aufrührerischen Ideen ein; s. TA II 95, 22—25; 212, 16—17.

⁷¹ TA Hessen 66 M. Daß diese Täufer, die zu Sorga im Jahre 1533 verhört wurden, sich so unterschiedlich zur Gütergemeinschaft äußerten, hat seinen Grund wohl in der Beeinflussung, der sie ausgesetzt waren: nicht nur Münzers und Huts Lehre war hier bekannt, sondern auch die Melchior Rindks und des Schulmeisters Alexander.

⁷² Wappler II 470 ob. (1543).

⁷³ Wappler I 174 M. (1533).

⁷⁴ 169 ob.; s. a. 173 unt.; Wappler II 320 unt.

Geltung, noch die Gottgcfälligkeit und Unantastbarkeit des Eigentums⁷⁵.

Nicht immer jedoch läßt sich klar erkennen, ob die Täufer wirklich die völlige Entäußerung des Eigentums forderten, oder ob der einzelne Bruder es zwar besitzen durfte, er seine Habe aber in erster Linie als das Gut seines notleidenden Nächsten anzusehen hatte⁷⁶. Zahlreiche Täufer vertraten beide Auffassungen neben-, ja miteinander⁷⁷. Im großen und ganzen überwog wohl jene Einstellung, die das persönliche Eigentum für erlaubt hielt. Der Besitz des einzelnen sollte zwar nicht gemein gemacht, wohl aber so gehalten werden. Das kam im Grunde der tatsächlichen Entäußerung sehr nahe. Bei der Aufzählung der „Sieben Artikel“ ließ sich Ambrosius Spitelmeier näher darüber aus, wie eine solche Handhabe des Eigentums im einzelnen gedacht sei: „Das ander urtl von dem reuch gottes, wölches gott allein geben wirt, die aines armen geist sein . . . dieses reich kan niemant einemen, den wölche hie arm sein mit Christo, das ain crist nichtis aigens hab, ja nichts da er möcht sein haup möcht hinnaigen; ein rechter warhafter crist sol auf dem ganzen ertreich nicht so vil haben, da er möcht mit ainem fues steen, nicht das er kain herwerch haben soll oder in ainem walt ligen, äker und wißen nicht haben oder nicht arbeiten, sonder allein im nichts für aigens zueprauchen, das er sprechen wolt, das haus ist mein, der aker ist mein, der pfennig ist mein, sonder alles unser; wie wir den sprechen: vater unser; in summa ein crist sol nichts aigens haben, sonder alle ding mit seinem brueder gemain halten, in nit not lassen leiden, nit das ich arbeit, damit mein haus vol wer, das mein hafen voll mit vleisch sei, sonder auch schaue, was mein mitbrueder hab; ein crist schaut mer auf seinen nägsten, den auf sich selbs“⁷⁸.

Nur in beschränktem Maße konnte diese Täufergruppe ihre Ideen in die Praxis umsetzen. Ihr fehlte zur vollen Durchführung der Pläne nicht wie den Anhängern Münzers und Huts die Gewalt, sondern die Glaubensfreiheit. Nur in einer geordneten Gemeinde hätte aller Besitz gemein gemacht werden können. So, in der Verfolgung, mußten sich die Brüder mit der Ausübung der praktischen Nächstenliebe begnügen.

Mit seinen Ausführungen über den rechten Gebrauch des Eigentums rührte Spitelmeier an ein Problem, das in der Folgezeit zwei großen Täufergruppen sehr wichtig wurde. Wenn er ausdrücklich

⁷⁵ Wappler I 173 M. und unt., 175 M.

⁷⁶ 198 ob. (1537).

⁷⁷ TA Hessen Nr. 28; Wappler I Nr. 34.

⁷⁸ TA II 49, 15—29; s. a. 36, 20—23; 64, 33—39 (1527).

betonte, die Gütergemeinschaft sei nicht so zu verstehen, daß der einzelne Bruder nicht mehr arbeite, dann wies er damit auf eine nicht zu unterschätzende Gefahr hin: auf den menschlichen Eigennutz. Weder die Huterischen Brüder noch die Münsterischen schenkten ihm genügend Beachtung. Er trug maßgeblich dazu bei, ihre Gemeinschaften zu zerstören. Peter Walpot, als Bischof der Huterischen Gemeinden durch die Erfahrung gelehrt, prägte den Vers: „Gottes Wort (von der Gemeinschaft) wär' nicht schwer, wenn der Eigennutz nicht wär“⁷⁹!

Für die Täuferkreise Ober- und Mitteldeutschlands gewann dieser Faktor keine so große Bedeutung, da sie die Gütergemeinschaft nicht völlig durchführen wollten oder konnten. Dennoch finden sich Aussagen, in denen die Gefahr erkannt wurde, ja in denen die Brüder nach Wegen suchten, sie zu meistern. Schon im Mai 1528 erklärte Augustin Würzburger: „es hab dise mainung, das die gemein diser sect ain solh furnemen haben, das si keinen sollen petln lassen, sonder welcher ubrigs hab, legen si zusammen und geben denselben underhaltung davon. Welher aber vermög zu arbeiten und arbeit nit, sonder welle sich uf solhen vorteil verlassen, denselben schließen si wider aus und halten in wie ain heiden“⁸⁰. Doch war ein solcher Weitblick selten. Im allgemeinen huldigten sowohl die einfachen Brüder als auch die Lehrer dem naiven Glauben, man könne die Zeit zurückschrauben und die Gemeinschaftsform der ersten Christen unabgewandelt wiederherstellen. In welchem Ausmaße dabei der Enthusiasmus den nüchternen Blick für die konkreten Gegebenheiten der Zeit trübte, läßt Spitelmeiers Forderung kenntlich werden, „Es soll ein christ von dem andern nichts kaufen, sonder umsonst dargeben“⁸¹.

Wieviel klarer sah da die zu Gericht sitzende Obrigkeit! Sie wußte, daß der gute Wille allein nicht ausreicht, daß jedes Idealbild verzerrt wird durch die Unzulänglichkeit der Menschen. Sie erkannte gleichzeitig auch die Gefahren, die der Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung von dieser Seite her drohten. Die aufgesetzten „Gegenmomente gegen Ambrosius Spitelmeier“⁸² lassen in überaus anschaulicher Weise diese Einsicht deutlich werden. Die Welt- und Menschenkenntnis, welche die Obrigkeit des Markgrafentums Brandenburg hier offenbart, sowie deren nüchterner Blick stehen in reizvollem Kontrast zu dem weltabgewandten Idealismus

⁷⁹ Nach J. Loserth, Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert: Arch. f. oesterr. Gesch. 81 (1895) 237.

⁸⁰ TA V 34, 5—11.

⁸¹ TA II 64, 37—38 (1527).

⁸² TA II Nr. 73.

Spitelmeiers: „Wann kain rechter crist nichts aigens haben soll, wer wollt aickern, wer wollt arbaiten?

Item, wie mocht man doch sonst recht, frid und einigkait erhalten, wann man also durch einander lif, wie das wild fie? Dann wann ein pidermann etwas gewün, so muß ers den faulen, trunken buben, die nicht arbeiten wöllten, geben.

Item so sie dann also den faulen überkömen, so wurden sie zusammen sprechen, das sind nit recht cristen, die etwas aigens haben, schlägt all uf sie und nembts inen.

Dann mit der weiß wurden die leichtfertigen, trunken buben mer gelten und hoher herfurzogen, dann die frumen cristen, die nach dem gebot und ler des allmechtigen gots, die er Adam im paradeis geben hat, ir brot im schweiß gewonnen hetten“⁸³.

Gleichgültig jedoch, in welchem Maße die Täufer die Freiwilligkeit betonten, gleichgültig, ob sie die Gütergemeinschaft nur in der eigenen Gemeinde durchführen wollten oder auch außerhalb der Bruderschaft — stets dachten sie nur an den gemeinsamen Gebrauch des Gutes. Walther Köhler machte zuerst auf diesen Unterschied zwischen „Kommunismus der Konsumtion und Kommunismus der Produktion“ aufmerksam. Nicht die Gemeinschaft, sondern der einzelne habe den Besitz erworben. Lediglich in Mähren sei daneben auch der Kommunismus der Produktion bekannt gewesen, der Erwerb von Hab und Gut in gemeinsamer Arbeit⁸⁴.

Aber auch den Täufern selbst war dieser Unterschied durchaus klar. Es waren nicht nur die äußeren Verhältnisse, welche die Brüder in der Schweiz, in Hessen oder in Württemberg daran hinderten, eine Gütergemeinschaft in der Form der Huterer durchzuführen. Die Verhörsprotokolle zeigen, daß sie a priori nur an den Kommunismus der Konsumtion dachten. So betonte ein fränkischer Täufer ausdrücklich, „in irem glauben sollen alle abnutzung der guter gemein sein“⁸⁵. Die Verhörsakten der ober- und mitteldeutschen Gruppen enthalten keine Aussage, aus welcher der Plan des gemeinsamen Erwerbs der Habe hervorgeht.

Der Eintritt in die Bruderschaft brachte für die Täufer aber noch eine weitere Neuerung mit sich. Das Zusammenleben mit den Brüdern und Schwestern änderte nicht nur das Verhältnis zum Eigentum, die Vorstellung von seinem rechten Gebrauch. Auch die Ehe

⁸³ 66, 7—19 (1527); s. a. 76, 36—77, 3; Wappler I 177 M. (1528—1533).

⁸⁴ Vgl. W. Köhler, Die Zürcher Täufer 59; ders., Täufertum III: ARG 40 (1943) 267 f.; ders., Rez. Bergfried 12 f.; Chr. Neff, Gütergemeinschaft: ML II. [Ferner R. Friedmann, The Christian Communism of the Huterite Brethren: ARG 46 (1955)].

⁸⁵ TA II 334, 32 (1532).

begriffen manche Täuferkreise anders als vor der Annahme des Taufzeichens.

Konrad Grebel und seine Freunde scheinen sich der Folgen, welche die täuferische Lehre auch auf diesem Gebiet zeitigen mußte, noch nicht bewußt gewesen zu sein. Ihr Brief an Thomas Münzer enthält kein Wort, das auf eine neue Auffassung von der Ehe schließen läßt. Auch die Verhöre der Züricher Brüder geben noch keinerlei Auskunft.

In Thüringen jedoch forschte die Obrigkeit schon im Januar 1527 nach der Stellung der Täufer zur Ehe. Die weltliche und geistliche Gewalt der fränkischen Gebiete nahm knapp ein Jahr später diesen Punkt in die Vernehmungen auf. Hessen, Württemberg, Baden und die Kurpfalz folgten nach.

Keineswegs handelte es sich hier um ein ungerechtfertigtes Mißtrauen der Obrigkeiten: die Antworten gaben in der Tat Anlaß zu größter Vorsicht. Sie zeigten, daß es sich bei den neuen Ideen nicht um Einzelercheinungen handelte.

Es waren hauptsächlich zwei Glaubenspunkte innerhalb der täuferischen Lehre, welche die Auffassung der Brüder und Schwestern von der Ehe bestimmten.

Wichtig war einmal die Lehre von den Sakramenten. Wenn bereits das Abendmahl nicht als Sakrament galt, so die Ehe schon gar nicht: „Dan wue solt Adam und Eüa die sacrament empfangen haben, dan allein von got. Dan keines sacraments wer kein pubstab in keiner gotlichen schrift nit fünden. Dan dieweil im die geschrift kein zeugnus geb von dem sacrament, so halt er nichts darauf. Dan die geschrift het es im nit verlaugnet. Darum paü er allein auf, das im die geschrift zeugnus gibt“⁸⁶, erklärte Wolfgang Wüst dem Amtmann von Baiersdorf.

Damit galt die Ehe von vornherein nicht mehr als eine objektive Größe. Zwar wurde der Ehestand von den meisten Täufern als von Gott geordnet angesehen und für gut erachtet⁸⁷, aber nur, „wen er recht gehalten werde“⁸⁸, was die Brüder durchweg im ethischen Sinne verstanden. Das geforderte und angestrebte sittenreine Leben des einzelnen sollte sich auch auf die Ehegemeinschaft erstrecken: „wue glaube und liebe, friede und einikeit sei, das sei ein rechter ehestand“, bekannte im Jahre 1537 ein thüringischer Täufer aus der Gegend um Mühlhausen⁸⁹. Umgekehrt konnte für die Brü-

⁸⁶ 72, 39—73, 2; s. a. Wappler II 349 unt. (1528—1533).

⁸⁷ TA II 348, 8; TA Hessen 88 ob.; Wappler I 213 M.; Wappler II 311 unt., 313 M., 434 M., 455 ob., 498 M. (1530—1564).

⁸⁸ TA II 72, 73; s. a. TA Hessen 339 unt.; Wappler II 509 M. (1528—1564).

⁸⁹ Wappler II 455 ob.

der dort, wo „ehelute ruften und ubel begiengen“, keine rechte Ehe sein; dort galt sie als „gescheiden und gebrochen“⁹⁰. Damit gestanden sich die Täufer das Recht zu, selbst über den Wert oder Unwert der eingegangenen Bindung zu entscheiden. Bis zur Ehetrennung war es dann nur noch ein kleiner Schritt; um so mehr, als sich gerade hier eine weitere Glaubensmeinung der Täufer auswirkte: die Lehre von der „Gemeinde der Heiligen“. Die Forderung nach der Reinheit der Gemeinde war so stark, daß sie sich auch auf die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau erstreckte. Sie in größtmöglichem Maße herbeizuführen und zu bewahren, war dem einzelnen Täufer wichtiger als die Erhaltung der Ehegemeinschaft. blieb also einer der Partner „ungläubig“, trat er dem Täufern nicht bei oder löste er sich später wieder von ihm, so hatte der „gläubige“ Teil das Recht, sich zu trennen. 1527 bereits sagte ein von Hans Hut getaufter Bruder in diesem Sinne aus: „wen sich ein weib nit wollt taufen lassen, mocht er, der mann, sie weisen ader geen lassen zu iren brudern ader der mann mocht sie frei von sich lassen und zum brudern fliehen“⁹¹.

Auch die gebotene Absonderung von der Umwelt spielte in diesem Zusammenhang eine bedeutsame Rolle. Wenn der Täufer mit dem Ungläubigen nicht einmal gemeinsam zum Abendmahl gehen wollte⁹², um wieviel weniger konnte er dann in ehelicher Beziehung zu ihm stehen! 1537 nahm der Lehrer Jakob Storger in Mühlhausen sehr klar dazu Stellung; das Protokoll vermerkt: „Sagt auch, die andern teuffer seint mit im nit einß, darumb sie bei den weibern, die ires glaubens nit sein, wonen, und spricht: Die werk und der geist Gottes richten sie alle; ein schaf konne nit bei einem wolfe sein. Es mogen sich auch die elichen scheide. Wen einer ein weib habe, die nit seines glaubens ist, und wolt sich nit bekeren lasse, solde er macht habe, dasselbe zuvorlassen und sich einem anderen zuvortrawen“⁹³. Die Brüder sahen aber in der Ehe mit einem Ungläubigen nicht nur eine Gefahr für die Standhaftigkeit des Wiedergetauften. Wie sie schon beim gemeinsamen Abendmahl mit Andersgläubigen zu sündigen glaubten, so hielten sie auch die Ehe mit einem Nichttäufer für eine schwere Verfehlung, sogar für „hurerei“⁹⁴.

Sowohl in Thüringen jedoch als auch anderswo vertraten Täufer die gegenteilige Auffassung: um des Glaubens willen sollten sich

⁹⁰ 459 ob.; s. a. 503 M. (1538—1564).

⁹¹ 239 unt.

⁹² s. o. S. 65 f.

⁹³ Wappler II 429 ob.; s. a. 463 ob.

⁹⁴ 432 unt., 441 ob., 442 ob. (1537).

die Ehegatten nicht voneinander scheiden⁹⁵. Diese Brüder stellten aber die Minderheit dar. Vor allem in der Praxis zeigte sich, wie wenig den meisten Täufern die Ehegemeinschaft galt. Ohne Bedenken verließen sie Weib und Kind, um sich andernorts unter den Brüdern anzusiedeln, um im Lande umherzustreifen oder nach Mähren zu ziehen⁹⁶. Aber auch Frauen trennten sich von ihren Männern⁹⁷. Hier war jedoch nicht nur die Glaubensuneinigkeit die treibende Kraft. Ebenso häufig bildeten das ausgeprägte Sendungsbewußtsein und der schwärmerische Enthusiasmus, um der „Wahrheit“ willen Weib und Kind verlassen zu müssen, die Ursache für die Sprengung aller Familienbande. „Wir haben kain beret, das er (der Täufer) etwas verkaufen sol oder von haus und hof geen“, versuchte Ambrosius Spitelmeier seinen Richtern klarzumachen, „... Nain, so aber ainer verläßt weib oder kint, haus oder hof, das geschieh durch got und sein wort, wie es den Christus von seinen jungern haben will“⁹⁸. Erschütternd ist die Klage einer Erlanger Frau über den Weggang ihres Mannes: „hat er zu mir gesagt, liebe frau, gesegen dich got, ich will darvor, hab ich gesagt, liber man, ich pit dich um gotzwillen, pleib doer und hilf mir meine kleine kinder zihen, was wiltu mich zeihen? Hat er mir wider geantbort, ich will darvon und will den willen gottes erfahren und laß mich mit dem zeitlichen gut umb goz willen unbekumbert“⁹⁹.

Neben diesen beiden neuen Maßstäben, die an die Ehe angelegt wurden, war in Thüringen und den angrenzenden hessischen Gegenden noch ein weiterer Gesichtspunkt bekannt. Hier orientierte sich die Einstellung zur Ehe nicht nur an der sittlichen Haltung, die die beiden Partner in ihrem ehelichen Zusammenleben an den Tag legten, nicht nur an der Glaubenszugehörigkeit der Gatten. Für eine Gruppe von Täufern war weder der ethische noch der religiöse Faktor von Bedeutung. Diese Brüder vertraten die Ansicht, die Ehe sei in jedem Falle böse und schlecht.

War sie für die meisten Täuferkreise zwar kein Sakrament, aber doch göttlichen Ursprungs, so gingen diese thüringischen und hessischen Täufer noch einen Schritt weiter: die Ehe sei eine Einrichtung des Teufels. „Vom ehestand, wie wir in fragten, heist er ein hurnleben, glaubt nit, das in Got beschaffen und eingesetzt hat“¹⁰⁰, so

⁹⁵ 132 ob., 133 unt., 155 ob., 157 M., TA I 199, 6 u. 22 (1537—1560).

⁹⁶ TA I 840, 1—4; 860, 34—36.

⁹⁷ 397, 38—39.

⁹⁸ TA II 54, 25—29; s. a. Wappler II 253 ob. (1527).

⁹⁹ TA II 14, 39—15, 5 (1527); s. a. die übrigen Aussagen dieses Verhörs sowie Nr. 12.

¹⁰⁰ Wappler II 470 unt. (1543).

lautet ein zu Beyernaumburg aufgesetztes Protokoll. Eine Aufzeichnung aus der Herrschaft Tann enthält einen ähnlichen Satz: „Vom ehestand spricht er, der teufel hab den itzigen elichen stand geschaffen“¹⁰¹. Diesen „jetzigen Ehestand“ kennzeichnete eine thüringische Täuferin noch präziser als denjenigen, den „die menschen halten“¹⁰². In diesem Sinne sind auch die knappen Aussagen zahlreicher Brüder und Schwestern aus der Mühlhauser Gegend zu verstehen; hier erklärten die Taufgesinnten kurzum, sie hielten nichts vom ehelichen Stande¹⁰³. Nicht nur die Verbindung zwischen Täufern und Nichttäufern galt ihnen als „hurerei“¹⁰⁴, sondern jede Ehe schlechthin¹⁰⁵. Doch findet sich häufig der ausdrückliche Hinweis, daß die Kritik sich nur auf die jetzige, die weltliche Ehe, bezöge¹⁰⁶.

Wenn das aber so deutlich hervorgehoben wurde, dann mußte für diese täuferische Gruppe¹⁰⁷ noch ein anderer Ehestand existent sein, gleichsam als Pendant zu dem weltlichen. Das war auch in der Tat der Fall.

Beeinflußt von spiritualistischen Vorstellungen, setzten sich diese Brüder für die „geistliche Ehe“ ein. Der übersteigerte Individualismus drängte sie auch zur Auflösung der Ehegemeinschaft. Enthusiasmus und persönliche Verinnerlichung zerstörten nicht nur die Bindung an die Schrift, an die Gemeinde und an äußere Ordnungen, sondern auch die von Mensch zu Mensch. Für diese Täufergruppe war der weltliche Ehestand „fleischlich geselschaft“ zwischen Weib und Mann¹⁰⁸. Vereinzelt wurde er zwar als Gottes Ordnung anerkannt, doch nur dann, wenn in ihm nach Gottes Willen gelebt würde. Immer blieb er zweitrangig, nahm er neben der „geistlichen Ehe“ nur eine untergeordnete Stellung ein¹⁰⁹. Das Ideal war für diese Täufer die durch keine menschliche Verbindung beeinträchtigte und geschmälerte „verbundnis Christi und seiner braut, der kirchen“¹¹⁰, wobei hier unter „Kirche“ wieder nur das „gleubig herz und nit die versamlung der christen oder menschen“ verstanden wurde¹¹¹. Doch blieben einige Brüder auf halbem Wege

¹⁰¹ TA Hessen 299 ob.; s. a. 297 unt. (1544).

¹⁰² Wappler II 472 M. (1543).

¹⁰³ 426—428, jeweils Fragestück 16 (1537).

¹⁰⁴ 425 unt.

¹⁰⁵ 428 ob., 470 unt., 472 M. (1537—1543).

¹⁰⁶ 443 unt., 444 unt., 445 ob. (1537).

¹⁰⁷ Auch in ihr stimmten die Aussagen natürlich nicht immer überein, s. Nr. 54 a, b, d, f, g, r.

¹⁰⁸ Wappler I 204 ob.; s. a. Wappler II 442 unt., 501 ob. (1537—1564).

¹⁰⁹ Wappler II 509 M.

¹¹⁰ 501 ob.

¹¹¹ 472 unt., s. o. S. 44.

stehen. Sie verstanden unter „geistlicher Ehe“ nicht nur die ausschließliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, sondern auch die „geistliche Einigkeit“ zwischen Mann und Frau, die Einheit im Glauben, im gemeinsamen Geistbesitz. Die „leiblich beiwohnung mannes vnd weibs“ stand außerhalb dieser Einigkeit. „Vom eestande sagen sie, das derselbe nit eestand, sondern der ewig stand heisse, sey ein geistlich ding, Nemblich, wue zwei eins geistes vnd einhelligen glaubens, so seid sie jm ewigen stand. Die Eusserliche, leiblich beiwohnung manncs und weibs ausserhalb der geistlichen ainigkeit sei nur ein fleischlich geselschaftt, wie sunst auch die Vneelichen beisamen wonen“¹¹². Im Grunde war diese Auffassung aber ein Kompromiß. Die vollkommene geistliche Ehe durfte keinerlei irdische Bindungen kennen. Margereta Bartholfin erklärte: „Im eestand aber, den Gott bevolen hat, musse der breutigam die braut und die braut den breutigam verlassen und Gott nachvolgen“¹¹³.

Weder die neuen Vorstellungen von der Ehe noch die zahlreichen Ehetrennungen wirkten sich für das mitteldeutsche Täufertum so nachteilig aus wie ein weiterer Umstand: das zeitweise Auftreten polygamer Gebräuche innerhalb der Bewegung. Zwar maßen die Obrigkeiten diesem sittlichen Libertinismus zu großes Gewicht bei, nahmen auch nach den Ereignissen zu Münster grobe Verallgemeinerungen vor, doch war die Polygamie potentiell in gewissen Täuferkreisen wirklich vorhanden. Es bedurfte nur des Zusammen treffens bestimmter Voraussetzungen, um sie real werden zu lassen. Die Akten zeigen, daß die Weibergemeinschaft der Münsterischen keine völlige Abnormität im Täufertum darstellte¹¹⁴. Sie lassen erkennen, daß bereits viele Jahre vor Münster die Polygamie vorkam. Dennoch darf den Aussagen nicht zu große Bedeutung zugemessen werden. Sie stammen durchweg aus dem thüringisch-fränkischen Raum, einem Gebiet, das der Brennpunkt unzähliger schwärmerischer Strömungen war. Die Bekenntnisse der schweizerisch-süddeutschen Täufer Grebelscher oder Sattlerscher Prägung bieten keinerlei Anhaltspunkte für die Durchführung der Weibergemeinschaft in diesen Gruppen.

Die zeitlich früheste Aussage, die den Verhörprotokollen entnommen werden kann, wurde zu Beginn des Jahres 1528 gemacht. Im Bistum Würzburg wurde einer Anzahl von Täufern die Frage vorgelegt, ob in der neuen Taufe „gut, weib, tochter und, was sie haben, ir jeden gemein sein und sich ein jeder on underscheide des

¹¹² Wappler I 204 ob. (1539).

¹¹³ Wappler II 509 M. (1564); vgl. U. Bergfried, der auch bei den mährischen Täufern von einer „geistlichen Ehe“ zu berichten weiß (130 f.).

¹¹⁴ Wie E. Correll, Ehe: ML I 511 f., behauptet.

andern weibs oder tochter gebrauchen möge“¹¹⁵. Mit Ausnahme eines Bruders antworteten alle Befragten, das Gut allein solle gemein gemacht werden; dieser eine Bruder aber gab an, er habe „von etlichen des Jorgen von Bassaws gesellen gehört, es soll bei der Newstatt an der Aisch mit iren prudern und schwestern eine soliche meinung haben, wie der artikel außweißt“¹¹⁶. Damit war für die Obrigkeiten Anlaß genug geboten, von nun an beharrlich an dieser Frage festzuhalten. Sie erhielten bejahende und verneinende Antworten. Einige Brüder wehrten sich leidenschaftlich: „es sei nit die warheit, das die weiber und junkfrawen unter inen, wie man inen auflegen wol, gemein sein sollen, dan es wer nit gotlich, sunder teufelisch“¹¹⁷. Andere setzten sich nachdrücklich von den Münsterischen ab: „item die ehe mit vielen weibern halten wir für schedlich irtum und unverstand“¹¹⁸. Daneben aber machte ein Täufer das knappe Eingeständnis, „er habe zweie weiber zur ehe“¹¹⁹. Ungleich wichtiger ist die Aussage eines Bruders, der der Gemeinde zu Augsburg angehört hatte. Er berichtete, daß selbst in dieser blühenden und geordneten Gemeinschaft, in der eine sittlich so hochstehende Persönlichkeit wie Hans Denck lebte und wirkte, von zwei Brüdern begehrt und vorgetragen worden sei, „das ire weiber in irer gesellschaft auch gemein sein sollen“¹²⁰. Leider geht aus dem Bericht nicht klar hervor, welches Echo dieser Antrag fand. Er vermerkt lediglich, daß „etlich under irer gesellschaft darein nit wollen bewilligen“¹²¹. Doch ist das Verhältnis in Zustimmung und Ablehnung auch nicht entscheidend. Bedeutsam ist, daß selbst in Augsburg ein derartiges Ansinnen gestellt werden konnte. Allerdings war zu der fraglichen Zeit nicht nur Denck, sondern auch Hans Hut dort anwesend. Mit seinem schwärmerischen Radikalismus scheint auch die in Mitteldeutschland durchgeführte Vielweiberei in Verbindung gestanden zu haben¹²².

Während in Münster die polygamen Verirrungen ihre Wurzel im Alten Testament hatten¹²³, müssen die gleichen Erscheinungen in Thüringen und Franken anders verstanden werden. Die Akten

¹¹⁵ TA II 112, 40—113, 2.

¹¹⁶ 113, 5—8.

¹¹⁷ Wappler II 309 ob.; s. a. TA II 124, 13—15; 126, 5—6; 219, 5—7; 348, 8—9; TA V 170, 5—7; 206, 12 (1528—1535).

¹¹⁸ TA Hessen 255 ob.; s. a. 82 ob. (1535—1538).

¹¹⁹ Wappler II 313 unt. (1529).

¹²⁰ TA II 199, 6—7, auch Wappler II 323 M. (1530).

¹²¹ TA II 199, 10—11.

¹²² s. o. Anm. 116; hier ist von Huts Schüler Jörg von Passau die Rede (s. o. Anm. 119) — auch dieser Bruder gehörte dem Kreis Huts an.

¹²³ Vgl. W. Köhler, Rez. Bergfried 13; E. Correll, Ehe: ML I 511.

enthalten keinerlei Hinweise, die auf eine Nachahmung des patriarchalischen Lebens schließen lassen. Demgegenüber wurden Güter- und Weibergemeinschaft häufig in einem Atemzug genannt, sowohl in der Ablehnung als auch in der Zustimmung der Vielweiberei. So heißt es im Protokoll der im Amt Hausbreitenbach vorgenommenen Vernehmung: „Von eigenthumb der gutter Sagt sie, das alle guther, außgenuomen eins yeden Ehelich gemahl, gemein sein sollen“¹²⁴. Es scheint, daß hier eher die Gütergemeinschaft die Voraussetzung für die Vielweiberei bildete. Als letztes Reservat des persönlichen Lebens sollte auch die Ehegemeinschaft aufgehoben werden¹²⁵.

Wie nun innerhalb der täuferischen Gemeinde eine Eheschließung vorgenommen wurde, darüber geben die Akten so gut wie keine Auskunft. Sicherlich war der Kult auch hier nicht einheitlich. Sicherlich auch herrschte größte Sparsamkeit im Zeremoniell. Eine Aussage nur gibt auf diese Fragen dürftige Antwort; der Lörracher Bruder Hans Ludi machte sie im Jahre 1582: „Wann einer bei innen ein weib nemme, so segnen sie die ehe ein, doch das sie auch ires glaubens sei“¹²⁶. Daneben mußte natürlich jede Form der Eheschließung vor einer der Kirchen wegfallen. Wo dennoch der Versuch eines Kompromisses gewagt wurde, blieb er nicht ungestraft. Hans Ludi mußte das nachdrücklich erfahren: als sein Weib ein Kind erwartete, hatte er sie in die „kürchen geführt vnd einsegnen lassen“; daraufhin schloß ihn die Gemeinde aus, nahm ihn später aber doch wieder auf¹²⁷. Die Obrigkeiten führten häufig Klage darüber, daß die Täufer ehelichten, ohne die Ehe „nach ordnung christenlicher kirchen bestetigen“ zu lassen¹²⁸.

¹²⁴ Wappler I 173 ob.; s. a. TA II 126, 4—6, Wappler II 283 M. (1528—1533).

¹²⁵ Was bei den Huterern zwar nicht zur Vielweiberei, wohl aber zur völligen Aufhebung des Familienlebens führte. Vgl. E. Correll, Ehe: ML I 512 f.; L. Müller, Kommunismus 103 f.; U. Bergfried 130 ff.

¹²⁶ TA IV 74, 26—27.

¹²⁷ Zeile 21—26.

¹²⁸ TA IV 12, 2—3 (1543). In dem „Bedenken der theologen zu Strassburg, belangend der Wiederteuffer ehe“ aus dem Jahre 1567 wurde jedoch ausdrücklich darauf verwiesen, daß die in Winkeln oder Wäldern geschlossene täuferische Ehe vor Gott wohl gültig sein könne (TA IV Nr. 46).

III. TEIL

ZUSAMMENSTOSS DER TAUFER MIT DER UMWELT

6. Kapitel:

Das Verhältnis zur „welt“

Da das Täuferum die Restauration der Urkirche darstellen wollte¹, die unmittelbare Fortsetzung der Urgemeinde zu Jerusalem, so mußten die Brüder eine ganz bestimmte Auffassung von der Geschichte haben.

Die Akten geben über diesen Punkt nur ungenügende Auskunft. Nirgends findet sich eine zusammenhängende Konzeption, wie sie etwa das Geschicht-Buch der Huterschen Brüder bietet². Doch sind auch die vielen knappen Aussagen in den Verhörprotokollen aufschlußreich. Sie vermitteln einen guten Einblick in die Verbreitung der täuferischen Lehre von der Geschichte. Sie zeigen, daß auch der letzte Bruder mit ihr in Berührung gekommen war.

Nach dieser Auffassung hatte die Kirche schon sehr bald den Boden der wahren und reinen Lehre verlassen. Der Zeitpunkt dieses Abfalls wurde hin und wieder in täuferischen Kreisen bei Konstantin angesetzt³, und mit der Verbindung von Kirche und Staat in Zusammenhang gebracht. „Bis auf diesen Moment müssen wir die Hand Gottes in der Geschichte des Christentums erkennen“, ist auch heute noch die Meinung der Mennoniten⁴. Danach aber habe sich die junge Kirche mehr und mehr von der Wahrheit entfernt, sei zur Gemeinde des Teufels geworden. Viel häufiger jedoch setzten die Brüder den Abfall unmittelbar nach dem Hinscheiden

¹ dessen, was es sich unter „Urchristentum“ vorstellte. Vgl. hierzu das in vielem allerdings überholte Büchlein von H. L ü d e m a n n, Reformation und Täuferum in ihrem Verhältnis zum christl. Prinzip (1896). Lüdemann vertritt die Ansicht, die Täufer hätten nicht eine „evangelische“ Richtung wieder aufleben lassen, dem genuinen Sinn des Christentums als „Evangelium“ entsprechend, sondern die gesetzes-religiöse Richtung, zu der das Christentum bereits im 2. Jahrh. entartet sei. Vgl. dazu L. v. M u r a l t, Glaube und Lehre 31.

² Hg. v. R. W o l k a n (1923).

³ Vgl. Geschicht-Buch 25.

⁴ S. G e i s e r, Taufgesinnten-Gemeinden 34. [Siehe ferner Frank J. W r a y,

der Apostel an. Es sei „in 1500 jaren nit so gross irtumb gewesen als itzunder“, war die landläufige Meinung⁵. Nun bot zwar das Täuftertum mit dieser Lehre vom Abfall nichts Neues, zumal auch die Reformatoren sie mit Entschiedenheit wieder aufgriffen, doch waren die Konsequenzen, welche die Brüder aus ihr zogen, sehr anderer Art.

Sie betrafen vor allem den eigenen Standort, auf den sich die Brüder im Ablauf der Geschichte gestellt sahen. Sie glaubten nicht nur, mit ihrem Auftreten sei die dritte große Epoche angebrochen, nach der Apostelzeit und den Jahrhunderten des Abfalls nun die Wiederaufrichtung der rechten Kirche, sondern weit mehr: mit ihnen sei gleichzeitig das Weltende in greifbare Nähe gerückt⁶. Vor allem unter den thüringischen, hessischen und fränkischen Täufern waren Vorstellungen dieser Art lebendig. Hier nahm die Enderwartung häufig die Form der chiliastischen Apokalyptik an⁷. Nicht nur der Zeitpunkt des großen Geschehnisses wurde fixiert, es waren auch gewisse Orte bekannt, an denen die Auserwählten sich versammeln sollten⁸. Hans Hut berichtete, „Sein maynung sei gewesen, das got der her hab geben zur buss vierthalbjahr, wie in Apokalisipis am 13. anzaigt werde“. Teuerung, Pestilenz und Krieg zog er als Beweise heran, daß die Zeit sich nun wirklich erfülle und der Herr die Seinen versammle⁹. Hut selbst galt ja als der große endzeitliche Führer¹⁰. Die Aussagen seiner Anhänger enthalten nähere Angaben: die dreieinhalb Jahre bis zum Ende wurden vom Bauernaufstand an gerechnet¹¹. Auch Hans Römer und selbst Melchior Rinck legten anhand der Schrift den Zeitpunkt des Endes genau fest. Ein von Römer Verführter bekannte, „der teuffer habe gesagt, es stehe im Daniel am 9. und 12. capitel, das die zeit der erloßung in 11 monat kommen solde“¹². Und die Aussage eines Bruders aus dem Kreis um Rinck lautet im Protokoll: „Do hob imi der Franck geantwortet . . . die straff werd nit lang auspleiben. Und haben sich stark vermutet, das dieselbigen itzo uf negst ver-

History in the Eyes of the Sixteenth Century Anabaptists (Diss. Yale 1953)].

⁵ TA Hessen 344 ob.; s. a. 342 M. (1561).

⁶ s. o. S. 83 f.

⁷ Vgl. Semisch/Bratke, Chiliasmus: PRE III (*1897) 810.

⁸ s. o. S. 24; die Verhörsakten nennen außer den beiden Mühlhausen noch einige andere Orte, die in der Eschatologie der Täufer eine Rolle spielten, s. TA II 61, 14–17; 212, 4–7; Wappler II 247 M.; vgl. auch F. Heyer, Kirchenbegriff 101.

⁹ Meyer 239 M.; s. a. Wappler II 229 unt., 281 ob. (1527–1528).

¹⁰ s. o. S. 85.

¹¹ TA II 112, 9–11; 198, 32–35; 199, 17–19; Wappler II 242 ob.; 244 unt.; 281 M.; 323 ob. (1527–1530).

¹² Wappler II 258 ob. (1527).

gangen Michaelis gewest und komen werd, dweil sichs dann also verzogen, so haben sich derselbigen uf itzt zukunfftigen weienachten versehen“¹³.

Aber auch dort, wo man sich nicht auf bestimmte Termine festlegte, waren die Täufer in Thüringen, Hessen und Franken von einer brennenden Enderwartung erfüllt. So stand es für den Rothenburger Bruder Endres Keller fest, daß er in der „letzten zeit noch Christ“ lebe¹⁴, daß er „gar hart om end“ sei¹⁵. Und Ambrosius Spitelmeier erklärte: „Er halt das Christus in kurz zu richten komen werde, aus allen sachen, die sich jetzo allenthalben in der welt verlaufen, wie dann solhs alles in der heiligen geschrift clerlich anzeigt werde. Aber auf was zeit und zu welher stund, das sei menigentlich verporgen. Wiß solhs niemand, dann allein got“¹⁶. Auch die Täufer anderer ober- und mitteldeutscher Gebiete, so die Züricher Brüder und Michael Sattler¹⁷, waren vom baldigen Kommen des Gerichts überzeugt. Doch brachten sie die Überzeugung, in der Endzeit zu stehen, bei weitem nicht so massiv vor.

Die täuferische Abfalltheorie¹⁸ zeitigte aber nicht nur den Endzeitglauben. Sie beeinflusste auch die Haltung der Brüder zur Geschichte, bestimmte den Blickwinkel, unter dem sie sie sahen.

Da für die Taufgesinnten 1500 Jahre hindurch der Irrtum geherrscht hatte, so mußten sie diese Zeit ablehnen. Sie taten es voll und ganz, ohne sich zu Zugeständnissen bewegen zu lassen. Nicht nur die Entwicklung des Christentums hielten sie für falsch, sie verwarfen auch alle in dieser Zeit erworbenen Kulturgüter, alle Kunst und Wissenschaft. Noch war Geschichte Kirchengeschichte. Alles Geschehen konnte nur in Verbindung mit der Kirche betrachtet und gedeutet werden. Da nach der Meinung der Täufer die reine Lehre nicht vorhanden gewesen war, mußten die Brüder zwangsläufig alles, was die Zeit hervorgebracht hatte, als falsch und sündig ansehen. Daraus hinwiederum ergab sich für sie die Distanzierung von jener Zeit. Nicht die verderbte Kirche war ihnen letztlich der Stein des Anstoßes, sondern „die geschichtliche Entwicklung des christlichen Prinzips überhaupt“¹⁹. Der Brief Grebels und seiner Glaubensgenossen an Thomas Münzer bringt das sehr klar zum

¹³ TA Hessen 25 ob.; s. a. 23 ob.; 26 ob., M. (1530).

¹⁴ TA V 205, 19—20 (1536).

¹⁵ 206, 2.

¹⁶ TA II 44, 12—16; s. a. 37, 7—10; 50, 6—12; TA Hessen 55 ob.; 57 unt. (1527—1533).

¹⁷ Vgl. W. Köhler, Die Zürcher Täufer 61; L. v. Muralt, Zum Problem: Ref. und Täuferium 72; ders., Glaube und Lehre 33.

¹⁸ s. o. S. 34 f.

¹⁹ U. Heberle, Die Anfänge des Anabaptismus 277.

Ausdruck: die Altvorderen seien nicht nur „von dem waren Got und erkanntnuß Jesu Christi und deß rechtgschafnen gloubens in in“ abgefallen, sondern hätten gleichzeitig damit die göttlichen Bräuche, christliche Liebe und christliches Wesen verloren. Diese Entwicklung dann habe das Fehlen der Früchte des Glaubens, der rechten christlichen Bräuche, ja, auch das Fehlen von Liebe und Hoffnung zur Folge gehabt²⁰. Mehr als das aber: die falschen Kulturgüter waren für die Täufer nicht nur die Folge des Abfalls, sie hatten ihrerseits zur ständigen Vergrößerung des Irrtums beigetragen. Auch in ihrer eigenen Zeit noch glaubten sie diese Wechselwirkung beobachten zu können. Damit galt den Brüdern nicht nur die Vergangenheit als sündhaft, sondern auch die Gegenwart, in der sie lebten. Auch die eigene Zeit lehnten sie ab. Alles Überkommen stand für sie ja in der Folge der falschen Lehre, mußte also gleichfalls falsch sein. So konnte es den Täufern nicht genügen, lediglich die Zeit des Abfalls radikal durchzustreichen, darüber hinaus mußten sie ihrer Gegenwart gegenüber ebenfalls Stellung beziehen. Sie sahen dazu nur eine Möglichkeit: die Absonderung, den Verzicht auf alle Kompromisse mit der Zeit, auf jegliches Paktieren mit ihren Kulturgütern²¹.

So lehnten die Täufer nicht nur die geschichtliche Entwicklung ab; sie stellten sich selbst auch außerhalb der Geschichte. Somit können sie als geschichts- und kulturlos bezeichnet werden²².

Nicht nur die Mißachtung des auf sie Überkommenen führte aber die Brüder zu dieser Apolitie. Aus der Überzeugung, die Welt sei in all ihren Erscheinungsformen böse und schlecht, wurde auch die Schlußfolgerung gezogen, sie könne gar nicht anders sein. Die Ansicht zahlreicher Taufgesinnter, weder das Natur- noch das Christusgesetz ließe sich in der Welt durchführen, trug ebenfalls dazu bei, sie als Stätte des Teufels zu betrachten²³. Auch der Endzeitglaube führte die Täufer zur Geschichts- und Kulturlosigkeit. Da die Zeiterfüllung erwartet wurde, mußte alles übrige belanglos erscheinen. Im Grunde also war für die Brüder Geschichte Heilsgeschichte, ein wirkliches „Zwischen-den Zeiten“²⁴. Nur konnte die Geschichte selbst für sie nichts Positives zur Erfüllung der Zeit beitragen, konnte keine Beziehungen zum Reich Gottes haben²⁵.

Die Haltung nun, welche die Taufgesinnten zu ihrer Umwelt einnahmen, die A b s o n d e r u n g, offenbart, daß in der Tat jeder

²⁰ TA Zürich 13 unt. (1524).

²¹ Vgl. W. Köhler, Die Zürcher Täufer 63 f.

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. E. Troeltsch, Soziallehren 805.

²⁴ Vgl. W. Köhler, Kirchengesch.: RGG III (1929) 897.

²⁵ Vgl. G. Wünsch, Evang. Ethik des Politischen 213.

einzelne Bruder in seinem Tun und Lassen von der täuferischen Geschichtsauffassung bestimmt wurde, auch wenn er über das Geschichtsbild seiner Bruderschaft nichts zu berichten wußte. Um so mehr war die „welt“ für ihn ein wohlbekannter und oft gebrauchter Begriff. Er umfaßte alles, was außerhalb des Täuferturns stand.

Die Absonderung vom religiösen Leben der Andersgläubigen wurde besonders streng durchgeführt. Hier zeigte sich auch in der Praxis der mit Worten so leidenschaftlich erhobene Anspruch, die einzig wahre Kirche zu sein^{25a}. Messe, Predigt und Abendmahl der Nichttäufer galten dem Bruder als teuflische Einrichtungen, die er bei seinem Seelenheil zu meiden hatte. Er glaubte sich in dieser Haltung unbedingt gerechtfertigt. Die Disputation Martin Butzers mit den Marburger Täufern läßt das offenkundig werden. Der Straßburger Reformator versuchte, die Schriftwidrigkeit der Absonderung darzulegen. Für seine Gesprächspartner aber bestand kein Zweifel, daß sie sich „pillich abgesondert“ hatten²⁶, daß sie dazu auch „fugk durch die schrift“ besaßen²⁷. Als Hauptgrund führten sie natürlich die Unrechtmäßigkeit der Lehre an. Jörg Schnabel drückte es so aus: er sei „durch falsche lere ufgehalten worden“ und habe erkannt, „das vil hendel wider die schrift gewesen“²⁸. Wo aber vom Irrtum nicht abgestanden würde, da habe der wahre Christ Recht und Pflicht, sich fernzuhalten. Wenn eine Kirche „nit tu, was christlich ist, sollen sich dan diejhenig, so bessers verstants seind, von inen nicht sondern?“²⁹. Die Antwort des Reformators, „Strafen und warnen, wer nit den rechten weg gehet und meiden alles unrecht, ist nicht verboten. Aber sich sondern, ist unrecht“³⁰, konnte den Täufer nicht von seiner Überzeugung abbringen. Er zog das Pauluswort heran „Die ungerechten werden nit das reich gottes erben“ und fuhr fort: „So nu sie unrecht tun, solle er dan nicht von inen gehen, ob noch etliche weren, die sich bessern wolten?“³¹ Ganz ähnlich verteidigte sich auch Leonhard Fälber. Auch er verwies auf die falsche Lehre und hob besonders die sündhaften Werke hervor: „... er hab vleiss getan, das der tempel Gottes gebaut wurde, und er wolle es mit seinen brudern beweisen. Dweil sie nu gesehen, das die unsern mit falscher lere und sunden behaftet seind“, so vermerkte im Jahre 1538 das Protokoll des

^{25a} s. o. S. 36 f.

²⁶ TA HUSSCH 216 M. (1538).

²⁷ 218 ob.

²⁸ 214 M.; s. a. 218 ob.: „Hab die predicanten hievor im anfang überzeugt, das sie das wort nicht gehabt haben, hab er sie und das unrecht gemieden.“

²⁹ 217 unt.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

Sekretärs Valentin Breul, „so haben sie sich von uns gekerret . . . Dan Paulus sprech: Man solle usgehen von dem bösen. So sie nu mit uns sollen das unrecht vor recht bekennen, das wolle er nit tun und ehe darfur leiden, was er solle“³². Das Bekenntnis des Peter Tesch zeigt noch deutlicher, welch großen Wert die Brüder gerade auf die sittliche Haltung der Andersgläubigen legten. Obwohl der Melchiorit hinsichtlich der Absonderung zugab, „das mit sulchem sünderen etlicher mass bei disem und jenem ze viel aus eifer in der unwissenheit geschehen ist, wilches wir hinfort van herzen gedenken zu miden und uns mit der sündering in denen dingen auf besserlicher weiss halten mit allen minschen nach inhalt der warheit und den friden suchen gegen alle, so viel uns geheischen und mügelich ist“, so betonte er doch ausdrücklich, die Täufer würden sich aber von allen Sünden auch weiterhin streng fernhalten: „Aber vam laster hoffen und gedenken wir uns noch vil mehe abzesünderen, weder geschehen ist“³³. Ein schwäbischer Bruder aus Eßlingen konnte sich weniger offiziell äußern: „von der beptischen kirchen hab er sich abgesondert vonwegen der getzen; und dieweil er auch nit viel bessers bei den luterischen seche, sei kein gottlichs leben alda, darumben er sich abgesondert, hab nit kinden bei inen stellen; schwern, spilen, fluchen, neid, haß, fressen und saufen sei ir wesen, und sonderlich bei den predicanten“³⁴.

Es fehlt auch nicht an Aussagen, die sich mit der Absonderung der geschlossenen Gemeinde sowie der täuferischen Kirche schlechthin befassen. Es waren nicht nur die Überzeugung von der falschen Lehre der Andersgläubigen, nicht nur deren sündhaftes Leben, wodurch die Brüder in ihrer Distanzierung bestärkt wurden. Auch die Forderung nach einer Gemeinde der Heiligen führte dazu. Sollte der Aufbau einer derartigen Gemeinschaft überhaupt ermöglicht werden und von Dauer sein, dann mußte sie von der Welt ferngehalten werden. Wie der Bann die Unbeflecktheit innerhalb der Gemeinde garantieren sollte, so war die Absonderung dazu bestimmt, jedwede Verunreinigung von außen her zu unterbinden. Auch hier versuchten die Täufer, ihre Maßnahmen als Anordnungen Christi zu erklären. Wie sie den Bann als von Christus selbst angeordnet betrachteten, so auch die Absonderung der rechten Kirche von den falschen. Gott selbst sei es, „welicher eine reine kirchen“ haben wolle, „die von den gottlosen ausgang und sich absundere“³⁵.

Nicht nur die Umwelt aber war es, welche die Gemeinden dazu brachte, sich abzuschließen. Auch das Gemeindeprinzip selbst mußte

³² 232.

³³ 252 unt. f. (1538).

³⁴ TA I 213, 17—22 (1562).

³⁵ TA IV 70, 1—2 (1582).

zur Absonderung führen. Je enger die Täufer sich zusammenschlossen, und je mehr sie sich selbst genügten, umso größer mußte der Abstand von der Umgebung werden. Da der einzelne Bruder verpflichtet war, praktische Nächstenliebe zu üben, das aber in erster Linie innerhalb der Gemeinde zu geschehen hatte³⁶, so ergab sich zwangsläufig die Loslösung von der Umwelt.

Vom weltlichen Leben der Andersgläubigen hielten sich die Taufgesinnten nicht weniger streng fern. Hier ging es einmal um die Absonderung von den Nichttäufern auch im täglichen Leben, zum anderen aber auch um das Fernhalten von der „welt“ überhaupt. Die Brüder glaubten, der Teufel versuche vor allem, durch Lust und Freude die Menschen zu verführen. Deshalb die eindringlichen Ermahnungen an jeden neugetauften Sektierer, sich von allem weltlichen Treiben loszusagen, denn „die welt wer boss, mit essen, trinken, fluchen, schweren und dergleichen“³⁷. Die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens hießen die Brüder ebenfalls nicht immer gut³⁸. Eine Reihe sonst angesehener Berufe galt ihnen nun als unredlich. Da der rechte Christ nichts verkaufen, sondern dem Nächsten umsonst geben sollte³⁹, so wurde vor allem die Tätigkeit des Krämers als sündhaft angesehen. So berichtete ein Bruder aus Thüringen, er habe seinem Weibe nahegelegt, „sie solte den krame geloeßen (los werden), das bundtwerk darinne anwerden (los werden), dann es sei alles sundtlich“⁴⁰.

Letztlich hatte jedoch für die Täufer die Meidung aller weltlichen Freuden eine tiefe, an den Kern der Lehre rührende Bedeutung. Wie schon zahlreiche Brüder die weltlichen Güter aufgaben, um der Besitzlosigkeit Christi nachzueifern⁴¹, so spielte die Nachvollziehung des Lebens Christi auch hier eine gewichtige Rolle. Sie bedingte Armut und Askese, Verzicht auf laute Freuden und sinnlichen Genuß. Solche Abkehr von der Welt faßte Melchior Rinck unter dem Begriff der „Gelassenheit“⁴² zusammen: „das sei, das einer ganz vor got gelassen sein muß, auch seines eigens lebens und sein herz nit ans zeitlich henken und were etwas mehr lieh dan Christum, der sei sein nit wert“⁴³.

³⁶ s. o. S. 47 f.

³⁷ TA Hessen 23 M.; s. o. S. 88 f.

³⁸ Vgl. U. Bergfried 135 f.

³⁹ s. o. S. 106.

⁴⁰ Wappler II 459 unt.; s. a. 459 ob. (1538).

⁴¹ s. o. S. 104.

⁴² Er stammt aus der Mystik; Rinck hatte ihn vermutlich von Münzer übernommen, vgl. H. Lüdemann 46 f.; W. Wiswedel, Bilder und Führer-gestalten I 112; Chr. Neff, Münzer: ML III 188.

⁴³ TA Hessen 43 unt. (1531).

7. Kapitel:

Das Verhältnis zu den Kirchen

Schien bereits in den Aussagen der Brüder zur Welt und zur Absonderung hin und wieder die Meinung der Sektierer von den nichttäuferischen religiösen Gemeinschaften durch, so enthalten die Akten außerdem noch eine Anzahl von Äußerungen, die speziell im Hinblick auf die Kirchen gemacht wurden. In ihnen befaßten sich die Taufgesinnten nicht so sehr mit der Entwicklung des Christentums, als vielmehr mit jenen Formen, in denen es ihnen in den Kirchen ihrer Zeit entgegentrat.

Nach den Quellenstellen zu schließen, scheint das Interesse der Täufer an der Reformation weit stärker gewesen zu sein als das am Katholizismus.

Daß die Papstkirche bis in die Wurzeln hinein verderbt sei, stand für die Täufer nicht mehr zur Diskussion. Nur selten ereiferte sich ein Bruder: der Papst halte sich für einen Gott auf Erden und lasse sich anbeten¹, auch sei es falsch, Petrus als den ersten Papst zu bezeichnen². Hin und wieder wurden auch die Einrichtungen und Vertreter des Katholizismus in die Beschimpfung der evangelischen Kirchen mit einbezogen³. Ansonsten aber zeigten sich die meisten Brüder teilnahmslos⁴.

Unzählige Aussagen dagegen wandten sich an die evangelischen Kirchen. Dieses wache Interesse an der Reformation, das sich in den vielfältigen Äußerungen kundtat, legt eine Schlußfolgerung nahe: daß zwischen Täuferum und Reformation Zusammenhänge und Beziehungen bestanden haben müssen.

Das war wirklich der Fall. Zwischen den großen evangelischen Richtungen und der gleichzeitig auftretenden Täuferbewegung liefen zahlreiche Verbindungsfäden hin und her.

Schon die Entstehung der Bewegung hing eng mit der Reformation zusammen⁵. Erst der Rückgriff der Reformatoren auf die Schrift ermöglichte den Züricher Brüdern, ebenfalls die Bibel in die

¹ TA V 199, 25—27 (1536).

² Zeile 35—39.

³ TA Zürich 125 unt.; 126 unt.; TA I 1056 f. (1525—1563).

⁴ Hier liegt die Vermutung nahe, der vorliegende Aktenbestand hätte ein falsches Bild abgegeben. Insofern nämlich, als die meisten Verhöre ja auf protestantischem Boden durchgeführt wurden, die Fragestücke also die Antworten bestimmten. Es zeigt sich aber, daß die Brüder auch von sich aus Stellung bezogen, daß es häufig wirklich der innere Drang war, der sie zum Reden brachte; s. TA Hessen 43, 230 f.; TA I 1055 ff.

⁵ s. o. S. 20.

Hand zu nehmen, sich die Grundlagen für die eigene Gemeinschaft zu schaffen⁶. In dem Brief an Thomas Münzer, ganz unter dem Eindruck des vollzogenen Bruches mit Zwingli, verwiesen die Täufer auch selbst auf diesen ihren Zusammenhang mit der Reformation. Die Einsicht, daß auch die evangelischen Prediger nicht die wahre Lehre verkündeten, daß „ouch jetzund“ noch geirrt würde, sahen die Brüder als entscheidend für den Beginn ihrer eigenständigen Bewegung an: „In semlicher irrung sind ouch wir gewäsen, die wil wir allein zuhoerer und laeser warend der evangelischen predigieren, welche an disem allem schuldig sind, uß verdienst unserer sünden. Nach dem wir aber die gschrift ouch⁷ zehand genomen habend und von allerley artiklen besechen, sind wir etwaß bericht worden und habend den großen und schaedlichen mangel der hirten, ouch unseren erfunden, daß wir Got nit täglich ernstlich mit stetten sünftzen bittend, daß wir uß der zerstörung alleß goetlichen waesens und uß der menschlichen grewlen gefuert werdind, in rechten glauben und brüch Gottes kummind“⁸.

Wenn sich die Täufer aber auch von den Reformatoren lossagten und ihre eigenen Wege gingen, so verließen sie doch nicht gänzlich die Basis ihrer Wegbereiter. Trotz aller Abweichungen enthielt ihre Theologie doch Glaubenssätze, die den Einfluß der Reformation deutlich werden lassen. Er zeigt sich vor allem bei der täuferischen Stellung zur Rechtfertigung. Zwar wandten die Brüder sich mit aller Vehemenz gegen die Rechtfertigung sola fide und betonten die Notwendigkeit der Werke⁹, dennoch aber war auch für sie der Glaube der entscheidende Faktor. In ihm sahen sie die Voraussetzung für die guten Werke. In praxi führte diese Erkenntnis die Täufer dazu, die Predigt vor dem Vollzug der Taufe zu fordern und die Betonung auf die innere Taufe zu verlegen. Aber auch in einer Reihe von Aussagen setzten sich die Brüder für die Vorrangstellung des Glaubens ein. Die Ausführungen im Bekenntnis des Peter Tesch sind besonders klar und deutlich: „Wir glauben und bekennen . . . das wir aber widerum verzeiung der sunden, den heiligen geist, freiheit, die neuwe geburt und seligkeit genzelich und allein aus der barmherzigkeit unseres himlischen vaters durch den verdeinst unseres heren Jesu Christi, so wir warhaftich van ganzen herzen an in glauben, erlangen. Und dis ist die erste gerechtigkeit, wilche die gschrift dem glauben an Christo Jesu zugibt ohn einigh werk, verdeinst ader zutun des minsches, ja ohn sein willen,

⁶ s. o. S. 42.

⁷ Sperrung vom Verf.

⁸ TA Zürich 14 ob.; s. a. 218 ob. (1524—1527).

⁹ TA V 169, 19—25; TA Hessen 187 f., 202 f.; TA I 895, 15—22 (1529—1620).

laufen, bitten ader beger, allein durch den glauben der barmherzikeit und gnad gottes in Christo Jesu“¹⁰. Die „andere gerechtigkeit“¹¹ bestand natürlich aus den guten Werken, ohne die der Glaube „kein warer rechter glaub, der selig macht, sunder ein eitel won“ sei¹². Knapper in der Form, aber ebenso unmißverständlich ist die Äußerung des Wolfgang Wüst. Auch er betonte die Notwendigkeit des Glaubens und sah wie Tesch in den Werken die „volstreckung des glaubens“^{12a}: „... wiewol audi durch die werk niematz frum wird, allein durch den glauben. Dieweil aber der mensch den glauben hab, müssen die werk daesein, das sie den glauben bezeugen, wie dan die apostel sagen“¹³.

Um aber überhaupt das Wort Gottes zu verstehen und ihm glauben zu können, dazu bedurfte es auch für die Täufer in echt reformatorischer Überlegung der Gnade Gottes. So fragte Hans Nadler einen seiner Zuhörer, ob er bereit sei, dem weltlichen Leben zu entsagen, wenn ihm Gott die Gnade gäbe, das Wort zu verstehen¹⁴.

Die Reformation spielte aber nicht nur für die Entstehung und die Lehre des Täuferturns eine Rolle, sie gewann auch Bedeutung für die Ausbreitung der Bewegung, für die innere Stärke der täuferischen Gemeinschaften. Durch sie konnte in starkem Maße der dem Täuferturn innewohnende oppositionelle Zug zum Durchbruch gelangen.

Die gesamte Bewegung wurde von der Opposition, vom Protest, getragen. Nicht nur die von der Reformation Enttäuschten, auch die sozial und politisch Unzufriedenen strömten dem neuen Bund zu. Die täuferische Gemeinde wurde der Zufluchtsort des ungehört protestierenden einfachen Mannes. In ihr sah er seine letzte Hoffnung¹⁵. Welche Gründe auch immer vorherrschten — in der Schweiz und in Thüringen, in Baden und Franken gewann das Täuferturn in kurzer Zeit eine ungeheure Anhängerschaft.

Die Unzufriedenheit mit den jungen reformatorischen Kirchen nun war der Hauptgrund, der die Menge der Bewegung zutrieb. Teils aus eigener Erkenntnis heraus, häufiger jedoch durch die Predigten der Wanderapostel beeinflusst, glaubten die Brüder, die Reformatoren hätten ihr anfänglich gutes Werk verfälscht. In zahl-

¹⁰ TA Hessen 247 unt. (1538).

¹¹ 250 M.

¹² 247 unt. f.

^{12a} 250 M.

¹³ TA II 73, 13—15; s. a. TA Hessen 235 unt.; TA I 683, 15—17; 729, 17—21; 857, 20—22; 1126, 13—14; 1126, 25—27 (1528—1614).

¹⁴ TA II 132, 36—40 (1529).

¹⁵ Vgl. G. W ü n s c h 205.

reichen Einzelercheinungen meinten sie die Ursache dafür zu sehen: in der Verbindung der neuen Kirchen mit dem Staat¹⁶, in der Auffassung von den Sakramenten, vornehmlich vom Abendmahl¹⁷, im Fehlen des Bannes¹⁸ und nicht zuletzt in der Sonderstellung der Prädikanten¹⁹. Unbeabsichtigt wurden so die Reformatoren nicht nur die Wegbereiter, sondern auch die Förderer des Täufertums. Gerade dort, wo ihr Werk erfolgreich war und sich durchsetzte, fand auch die Täuferbewegung günstigen Boden²⁰. Außer in zahlreichen Einzelkritiken kam der Protest der Brüder vor allem in summarischen Urteilen über die Träger der Reformation zum Ausdruck. In ganz Oberdeutschland, auch in Thüringen und Hessen, wurde Luther mit dem Epitheton „neuer Papst“ versehen. Schon 1524 griffen die Züricher Täufer es auf und belegten auch Zwingli damit. Grebel schrieb an Münzer: „Ich gloub und halt, daß sy ware bapstler und bapst werden wellind“²¹. Zehn Jahre später war die Vermutung zur Überzeugung geworden. 1533 stand es für einen thüringischen Bruder fest, daß „Martinus . . . den papst aus seim stule gcstossen, sich selbs an die stat gcsetzt“ habe²².

So stark war der Gegensatz, daß die Brüder von den Reformatoren noch weniger hielten als vom Papst²³. Nie habe in der Welt ein so großer Irrtum geherrscht wie nun unter den Evangelischen²⁴. Noch einige andere feststehende Wendungen waren bekannt und beliebt. So galten Luther und Zwingli als „Diebe und Mörder Christi“²⁵, als die „rechten Antichristen“²⁶, als „falsche Propheten, Verführer des Volkes und Teufelsdiener“²⁷. Alle, die ihnen angingen, hätten den falschen Glauben und seien nicht in Gottes, sondern in des Satans Gemeinde²⁸. Hin und wieder wurden auch

¹⁶ s. o. S. 36.

¹⁷ s. o. S. 54 ff.

¹⁸ s. o. S. 66 ff.

¹⁹ s. o. S. 74 ff. [Vgl. hierzu Gerh. Neumann, Predigt u. Predigerstand in den Täuferdiskussionen in der Reformationszeit: Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. 10 (1958)].

²⁰ Vgl. E. Troeltsch, Soziallehren 809 ff.

²¹ TA Zürich 21 ob.

²² Wappler II 354 unt.; dieser Vergleich wurde nicht nur in Täuferkreisen angestellt, Seb. Franck und Thomas Münzer äußerten sich ähnlich; vgl. F. Heyer, Kirchenbegriff 12 f.

²³ Wappler II 429 unt.; TA Zürich 50 M. (1525—1537).

²⁴ TA Zürich 14 ob.; TA Hessen 342 M., 344 ob. (1524—1561).

²⁵ TA Zürich 125 unt., 126 unt., 218 ob.; TA I 1094, 14 (1525—1567).

²⁶ TA Hessen 4 unt. (1528).

²⁷ 40 M. (1531).

²⁸ Ebd.

Oekolampad und Leo Jud geschmäht und beschimpft²⁹. Nur Karlstadt erfuhr eine Ausnahme³⁰.

Dennoch aber gedachten die Taufgesinnten des öfteren des gemeinsamen Beginns. Ausdrücklich hoben sie hervor, das Werk der Reformatoren sei ursprünglich recht gewesen: „Dan ob wol Lutherus erst gottes geist gehapt, so sei er doch nu ein teufel worden und der recht antichrist“, führte Melchior Rinck in seinem Marburger Verhör aus³¹. Der schwäbische Lehrer Hans Fritz fühlte sich sogar so stark mit Luther verbunden, daß er nicht ihn für die in seinen Augen falsche Entwicklung des Reformationswerkes verantwortlich machte, sondern seine Anhänger, in erster Linie die Obrigkeiten und die Prädikanten. Noch im Jahre 1565 warf er seinen Inquisitoren vor: „Ir seit nit mehr lutterisch, er hat keinen des glaubens halben in den turn gebracht“³². Ein Jahr später stellte er allgemein fest, die württembergische Kirchenlehre „seie nit die lehr Christi und seiner apostl, auch nit lutterisch, sonder derselbigen zuwider und entgegen und ein luginlehr“³³.

Eine solche Auffassung aber tauchte nur vereinzelt auf. Die meisten Brüder waren sehr wohl von der Schlüsselstellung Luthers überzeugt. Jörg Schnabel stieß zu jenem Punkt vor, der nach der Meinung der Täufer den entscheidenden Fehltritt des Reformators darstellte. Gemäß dem Hauptanliegen der Taufgesinnten, die Gemeinde der Auserwählten aufzubauen, erschien ihnen die Aufrichtung der Volkskirche als der größte Irrtum Luthers. Dieser selbst habe ja zugegeben, daß er „nicht khun gnug gewesen, solche kirch ufzurichten, damit es nit angesehen werd vor ein ufrur“. Er selbst habe ja gesagt, „ein rechte cristliche kirche ist mir nit muglich

²⁹ TA Zürich 125 unt.; TA Hessen 40 M. (1525—1531). Interessant ist die gegenteilige Aussage eines thüringischen Täufers: „es wern der Ecklampadio und Zwingel mit irm anhang von Gott vorordent, das zurstort Jerusalem widerumb uff zw richten“ (Wappler II 252 unt.; 1527). Sie stammt aus der Zeit, da Zwingli und Oekolampad sich wegen der Abendmahlsauffassung gegen Luther stellten. Wenn auch der Züricher Reformator scharf gegen die Brüder voring, so wurde das für diese doch zweitrangig angesichts des Streites mit Luther. Ihm maßen vor allem die thüringischen Täufer große Bedeutung bei. Vgl. P. Wappler, Täuferbewegung 42.

³⁰ Wappler II 462 unt. (1539).

³¹ TA Hessen 4 unt. (1528).

³² TA I 242, 8—9; dieser Vorwurf der fehlenden Toleranz, vor allem von seiten der Ccistlichkeit, wurde noch des öfteren erhoben. Auch hierin sahen die Brüder das Fehlen des Geistes Gottes: „die predicanten seind die ersten, die seine bruder vor der oberkeit beclagt und angeben haben als ufrurisch. Das hab er von keinem aposteln oder propheten gelesen, dan got sei ein gott des friedens“ (TA Hessen 230 unt.); s. a. TA I 1057, 22—1058, 17; 1085, 3—5 (1538—1566).

³³ TA I 1084, 21—23.

anzurichten, sindtmals mir die personen mangeln“³⁴. Für die Brüder also hatte Luther die rechte Erkenntnis, daß die neue Kirche eine Kirche der Auserwählten sein müsse, verleugnet³⁵. Mit der bewußten Beschränkung auf den kleinen Kreis der Frommen aber stand und fiel für die Täufer das rechte Christentum³⁶. Schon Konrad Grebel und seine Freunde ermahnten Münzer, unter keinen Umständen zugunsten einer Massenkirche den Kompromiß mit der Welt einzugehen: „Eß ist fil weger, daß wenig recht bericht werdind durch daß wort Gottes, recht gloubind und wandlind in tugenden und brüchen, denn daß fil uß vermischter ler falsch hinderlistig gloubind“³⁷.

Dem einfachen und ungelehrten Bruder wurde aber ein weiterer Umstand noch wichtiger. Ihm war vor allem der schlechte Lebenswandel so vieler Lutheraner der Beweis dafür, der rechten Kirche anzugehören. Da die persönliche Heiligung im Mittelpunkt der Lehre stand, so mußten die Täufer der aktiven Leistung, den guten Werken, eine große Bedeutung beimessen: „Christus sey ja fur vns gestorben vnd hab vns erloset, es werd aber durch solche erlosung niemand selig, er volge dann Christo in seinem wandel nach, thue vnd leyde, wie er gethan vnd gelitten hab“³⁸. Bedeutsam aber war vor allem, daß die Brüder die Werke nicht nur für nötig erachteten, sondern sie gleichzeitig für das sichtbare Zeichen des rechten Glaubens hielten³⁹. In dieser Überzeugung besaßen sie eine ihrer stärksten Waffen in dem ständigen Bemühen, ihre Stellung zu behaupten. Immer wieder leiteten sie in den Verhören darauf über. Mit Paul Glock scheinen die lutherischen Prädikanten, falls sein Bericht den Tatsachen entspricht, einen besonders schweren Stand gehabt zu haben. Im Juni des Jahres 1567 schrieb er aus seinem Gefängnis auf der Burg Hohenwittlingen an Peter Walpot: „Also fiengen die zwen pfaffenbuben an mit mir zu reden vom glauben, der glaub mach selig on werk und richt es allein aus. Antwort: o nein, sagt ich, der christlich glaub würket christliche und guete werk . . . Da sagten die zwen schelk zu mir, man künd die christlich kirchen nit mit henden oder fingern zaigen. Antwort: hie ist offenbar, was ir für valsche propheten sind; nun so hat Christus sein gmain und seinen jüngern gezeigt, da er sein hand ausstreckt über seine jünger und sagt: das ist mein brueder, schwester und muetter, welcher tuet den willen meines vaters im himmel . . . Sehent, ir valschen schlangen, wie gott sein kirchen zaiget und der gottlosen welt für augen ans

³⁴ TA Hessen 219 M.; s. a. TA Zürich 19 unt. (1524—1538).

³⁵ F. Heyer weist darauf hin, daß dieser Vorwurf der Halbheit des Werkes Luthers auf Karlstadt zurückzuführen sei (Kirchenbegriff 13). ³⁶ s. o. S. 35 f.

³⁷ TA Zürich 16 ob. (1524). ³⁸ Wappler I 197 ob. (1537). ³⁹ s. o. S. 35 f.

liecht herfuergestellt. Darumb seit ihr verfluechte bueben mit der verkerten welt der finsternis kinder“⁴⁰. Leonhard Fälber erklärte Butzer: „Ich find noch keinen, der sich bekert het von seinem vorigen sundigen befleckten leben.“ Das Protokoll fährt fort: „Dabei kan er dan nit spuren, das sie ein lebendig wort haben“⁴¹.

Die moralische Unfruchtbarkeit der Reformation⁴² wurde nun für die Ausbreitung des Täufertums von größter Bedeutung. Die sittliche Erneuerung der Welt, von zahllosen Gläubigen glühend herbeigesehnt, schien ihnen von der „Gemeinde der Heiligen“ auszugehen. Hinzu kam, daß dem praktischen Verstand des einfachen, ungelehrten Mannes in der Frage der Rechtfertigung der eigene Beitrag durch gute Werke mehr einleuchtete als die schwer zugängliche Lehre Luthers. So wurden gerade auf evangelischem Boden angesichts des unsittlichen Lebens zahlreicher Kirchgänger große Scharen ernsthafter Christen zum Täufertum geführt. „Als er darnach gesehenn“, führte Michael Jungmann im Verhör aus, „das sie die prediger selbs ärgerlich gelebt, den namen gottes gelestert, wellidies ain böß laster, auch anndere laster getribenn, hett ine gott vonn den selbenn ausgefiert und begnadet“⁴³. Hans Köller, später einer der wenigen Anhänger Augustin Baders, begründete seinen Übertritt zum Täufertum ganz ähnlich: „Als er zu Augspurg und Nurnberg gedient, . . . und er gesehen, das die Luterischen gleich so wol als die andern mit leibs wollust und andern der welt gescheften umgangen, und in dem“⁴⁴ die widerteufer ufgestanden und er gesehen, das dieselbigen angezaigt und gelert, das alle fulleri, hoffart und upigkait und alles zeitlich verlaßen solle werden, und gesehen, das sie solichs verlaßen haben, hab er in im selbs erwegen, das sihe der recht weg, und sich taufen lassen“⁴⁵. Auch Hans Hut gab den gleichen Grund an: „... sonderlich dweil er gesehen, das kain pesserung von predigen zu Wittemberg wolt komen, hette in ganz irr gemacht, were auf solhs alher (nach Augsburg) gezogen und sich von Tenncken (Hans Denck) lassen tawfen“⁴⁶.

⁴⁰ TA I 1093, 22—1094, 4; s. a. 1055, 25—1056, 7; 1094, 4—21 (1563—1567).

⁴¹ TA Hessen 230 ob.; s. a. 379 M. (1538—1575).

⁴² Vgl. E. Troeltsch, Soziallehren 806 f.; Peter Tesch sah die Rechtfertigungslehre als Ursache dafür an. In seinem „Bekenntnis“ heißt es: wenn man die lasterhaften Menschen zur Buße und zu den guten Werken ermahne, so sprächen sie, „Heie, ich kan nichts guts tun, der herr muss es in mir wirken. Item: wir haben keinen freien willen, got verstockt und erbarmt sich des er will . . . Wolte er uns anders haben, er hette uns wol anders gemacht“ (TA Hessen 248 unt. [1538]).

⁴³ TA IV 355, 8—11; s. a. 443, 1—7; TA II 155, 38—156, 4 (1529—1561).

⁴⁴ inzwischen, TA I 955 Anm. 3.

⁴⁵ 955, 12—19; s. a. TA Hessen 43; Wappler II 462 unt. (1530—1539).

⁴⁶ Meyer 245 unt.; s. a. 224 M. (1527).

8. Kapitel:

Das Verhältnis zu Obrigkeit und Gesellschaftsordnung

Mußte die Lehre des Täuferturns, konsequent ausgelebt, eo ipso eine ständige Reibung zwischen ihren Anhängern und der andersgläubigen Umwelt verursachen, so wurde dieser Gegensatz ganz besonders verschärft durch die täuferische Stellung zur Obrigkeit.

Sie ergab sich einmal aus der Absonderung der Brüder. Auch die Obrigkeit und ihre Einrichtungen gehörten zur „welt“. Zum anderen wurde sie bestimmt durch die den Täufem eigene Auffassung von Staat und Gewalt. Sowohl für die gesamte Bewegung als auch für jeden einzelnen Bruder wurde diese Auffassung überaus folgenreich. Zwar fühlten sich die Obrigkeiten als Beschirmer der jeweiligen Kirche ohnedies verpflichtet, die Einheit des Glaubens in ihrem Lande zu wahren, zwar gingen sie schon aus diesem Grunde gegen das Täuferturn vor, doch wurde zusätzlich nun die Angelegenheit der neuen Glaubensgemeinschaft eine hochpolitische.

Es ist recht schwierig, die zahlreichen verschiedenen Richtungen, welche sich an der Frage der Obrigkeit bildeten, zu erkennen und präzise voneinander zu scheiden. Wenn auch für das Täuferturn als Gesamtbewegung die Forschung bereits die einzelnen Kreise herausgearbeitet und gekennzeichnet hat¹, diese sich auch teilweise im ober- und mitteldeutschen Raum wiederfinden lassen, so ist die Einordnung der Brüder und Schwestern in diese Gruppen doch nicht immer eindeutig zu vollziehen. Die Verhörsakten an sich schon stellen eine Schwierigkeit dar. Sie sind zwar im allgemeinen als glaubwürdig anzusehen², doch muß ihnen hier mit Vorsicht begegnet werden. Ein sehr großer Teil der Taufgesinnten allerdings scheute auch vor ehrlichen und offenen Bekenntnissen „de statu politico“ nicht zurück, zahlreiche andere Brüder aber gaben Antworten, die befremdend wirken, vergleicht man sie mit der Gesamtanschauung dieser Täufer oder mit den Aussagen ihrer nächsten Mitbrüder. In dem einen oder anderen Fall wurde sicherlich die wahre Meinung bewußt verschleiert; häufiger aber drängt sich die Vermutung auf, daß die Taufgesinnten dennoch ihre wirkliche Ansicht darlegten. Es scheint, daß sie sich eine eigene Auffassung bildeten, die in etwa noch mit der Lehre des Predigers zu verein-

¹ Vgl. G. Wünsch, *Evang. Ethik des Politischen*; U. Bergfried, *Verantwortung als theologisches Problem*; F. Heyer, *Kirchenbegriff*. [Vgl. ferner H. J. Hillerbrand, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns*, *Beihh. d. Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch.* 7 (Leiden 1962)].

² s. o. S. 4 f.

baren, zugleich aber auch vor der inquirierenden Obrigkeit zu vertreten war. Eine Reihe von Übergangsformen entstand so, von denen keine den großen Gruppen fest zugeordnet werden kann.

In Zürich war die täuferische Auffassung von der Obrigkeit noch völlig einheitlich und eindeutig. Dem gegen sie erhobenen Vorwurf, daß nach ihrer Lehre „kein oberkeit sin sölle“, ja, daß sich die Brüder dieser „erweren möchtind“³, traten die Freunde geschlossen und nachdrücklich entgegen. Felix Manz beteuerte: „Und wölcher von im rede, das er rede oder gelert habe, das man kein oberkeit sölle habenn, der theuege im gewalt und unrecht, es sölle sich ouch niemer mit der wahrheit uff inn erfinden“⁴. Auch Jörg Blaurock wehrte sich energisch: „Füerer ist im furgehalten . . . das sy ein widerstand thuon möchtind . . . seit er neyn, und sig im in sin hertz, sin und gedank nie kommen“⁵.

Zahlreiche Aussagen scheinen die Obrigkeit voll und ganz anzuerkennen. Valentin Gredig betonte, „das er neißwa wider die oberkeit fächte oder unnderstande, dieselbig abzustellen, sye im in sin sinn und gedäncken nie komen; dan er wol wüsse, das man ein oberkeit haben müesse“⁶. Mehr noch — die Täufer erklärten sich auch bereit, der Gewalt den schuldigen Gehorsam zu leisten. Konrad Grebel beharrte, „Er habe ouch nie gelert, das man der oberkeit nit ghorsam sin söllte“⁷. Hier aber machten die Brüder bereits die ersten Vorbehalte: die Obrigkeit habe keine Gewalt in Dingen des Glaubens. Der einzelne sei nur seinem Gewissen unterworfen, „dann dheiner oberkeia zuostande, das gots wort mit irem gewalt zuo handhaben, diewil doch dasselbig fryg sige“⁸. Auch gegen die Abgaben wandten sich die Taufgesinnten. Zins und Zehnt waren für sie Wucher⁹. Dennoch aber widersetzten sie sich nicht, sondern erklärten sich bereit, die schuldigen Abgaben zu leisten. Sie stützten sich dabei auf das Evangelium: „dann Christus heitter gesagt, gib dem nechsten, was du im schuldig bist etc. Darumb fechte er nit darwider, sunders wann einer eim christen sin rock abfordre, sölle er im den mantel dartzuo gäben“¹⁰. Der Obrigkeit wurde demnach nicht das Recht bestätigt, Tribut zu fordern; die Täufer fügten sich lediglich in die landläufige Ordnung.

³ TA Zürich 122 ob.; s. a. 123 unt., 124 ob., 214 M., 215 ob., unt. (1525—1527).

⁴ 93 unt. (1525—1527).

⁵ 217 M.; s. a. 127 ob. (1525—1527).

⁶ 68 ob. (1525).

⁷ 124 unt. (1525—1526).

⁸ 103 M.; s. a. 217 unt.; 234 ob. (1525—1527).

⁹ 16 unt.; 121 M. (1524—1526).

¹⁰ 68 M. (1525). Interessant ist die Aussage Blaurocks 126 oben. Sie ist ein weiteres Beispiel für sein übereifriges, oft unüberlegtes Auftreten, für den

Trotz dieser Erklärungen und Zugeständnisse wichen die Züricher Brüder dennoch weit von der üblichen Auffassung von der Obrigkeit ab. Sie stellten in der Tat die Forderung auf, daß „kein oberkeit sin sölle“, nur verstanden sie diese anders als Zwingli und die Ratsherren.

Wie sie schon ihre neuen Ideen von der Eigentumsverwendung nur für die Gemeinde gelten lassen wollten¹¹, so auch ihre Gedanken bezüglich der Obrigkeit. Sie sollte zwar nicht sein, doch nur dort nicht, wo wahre Christen lebten. Diese bedürften keiner Obrigkeit, ja, sie sei unter ihnen nicht einmal erlaubt, da „dhein crist ein oberer sin“ könne¹². Die klarste Formulierung dieser Auffassung der Schweizer Brüder findet sich in dem sechsten Schleitheimer Artikel. 1589 zitierte ihn der in der Kurpfalz verhörte Jörg Süß¹³ fast wörtlich: „Bekantnus von dem schwert. Das schwert ist ein gottes ordnung ausserhalb der volkomenheit Christi, welches den bosen strafet und tödet und den gutten schutzet und schirmet. Im gesatz wirt das schwert geordnet über die hösen zur strafe und zum tot, und dasselbig zu brauchen sind geordnet die weltlichen oberkeiten. In der volkomenheit Christi wirt der ban gebraucht allein zu einer vermanung und und ausschliussung . . .“¹⁴. Damit ist die Einstellung der „stillen Täufer“ scharf umrissen: es lag diesen Brüdern fern, mit Gewalt gegen die Obrigkeit vorzugehen¹⁵ oder ihr, Gewissensfragen ausgenommen, den Gehorsam zu verweigern. Für sie selbst allerdings konnte die Bekleidung eines obrigkeitlichen Amtes nicht in Frage kommen. Was sie am stärksten daran hinderte, war die Verwerfung des Schwertes. Der Brief an Thomas Münzer enthält auch hierüber grundsätzliche Erörterungen: „Rechte gleubige Christen . . . gebruchend ouch weder weltlichs schwert nach krieg, wann by inen ist das toetten gar abgetan, wol aber wirerend noch deß alten gesatztes“¹⁶. Da die Obrigkeit aber gezwungen sei, das Schwert zu handhaben, könne und dürfe der rechte Christ an ihrer Gewalt nicht teilhaben: „Ich bin nütt wider die oberkeytt“, rechtfertigte sich 1526 Junghans Waldshuter, ein Wollweber aus Schaffhausen, „aber das red ich, das kein krist den andern

massiven Anspruch, auf die Rechtmäßigkeit seiner Lehre s. o. S. 50 und S. 81): Zins und Zehnt sollten nur an solche Obrigkeiten gegeben werden, die „an in und sine anhenger glauben“; in jedem anderen Fall sei man sie zu geben nicht schuldig.

¹¹ s. o. S. 99.

¹² TA Zürich 216 M.; s. a. 354 ob. (1526—1532).

¹³ s. o. S. 10 u. S. 49.

¹⁴ TA IV 210, 1—7.

¹⁵ TA Zürich 335 ob. (1530).

¹⁶ 17 unt. (1524).

töden söl“¹⁷. Andere Täufer sagten ähnlich aus: „Sidtenmal Cristus gelert habe, das man nitt sölle töden, so moge ein crist kein oberer sin“¹⁸.

Wenn das aber der Fall war, wenn in den Augen der Brüder ein rechter Christ kein obrigkeitliches Amt annehmen durfte, wenn die weltliche Gewalt außerhalb der „Vollkommenheit Christi“ stand, dann sprachen ihr die Brüder ab, überhaupt ein christlicher Stand zu sein. Diese Haltung aber konnte eine Obrigkeit, die sich selbst für die Hüterin des Christentums hielt, weder gelten lassen noch dulden¹⁹. Nicht nur aus diesem Grunde aber nahmen die weltlichen Machthaber die Verfolgung der Täufer auf. Da sich die Brüder dem Staate gegenüber passiv verhielten, so stellten sie einen Fremdkörper in ihm dar. Mehr noch, unter Berufung auf ihr Gewissen, auf die Gebote Gottes, denen mehr als der Obrigkeit gehorcht werden müsse, entzogen sie sich auch einer Reihe von Untertanenpflichten. Der Weigerung, Kriegsdienst zu leisten, maßen die Machthaber besondere Bedeutung zu. Über Andreas Castelberger wurde in einem Nachgang berichtet, er „hab geseit vil vom kriegem; wie die göttlich ler so heftig darwider und wie sünd das syg, und namlich die meinung gesprochen: einer, so sich seins eignen vätterlichen erbs und guots wol möchte behelfen und in krieg zühe, gelt und besoldung empfache und damit biderb lüt zuo tod schlache, denen das ire neme, die im nie leids getan habint, derselb kriegsmann syg vor gott dem allmächtigen, ouch nach inhalt der evangelischen ler, ein mörder und nit besser dann der, so armuot halb mürde oder stele“²⁰. Auch einen Eid zu leisten, widersetzten sich die Taufgesinnten. Kategorisch erklärten sie: „Es solle ouch ein crist keinen eyd schwerenn“²¹. Sie erboten sich, statt dessen die Zusage auf Treu und Glauben zu geben und setzten sich für deren öffentliche Anerkennung ein. „So halltet, redt unnd gloubt er“, vermerkt ein Protokoll aus dem Jahre 1530, „diewil Cristus heidter gesagt, üwere wort sölle syn ja, nein . . . das man demnach also gegeneinander leben, was eyner by trüwen oder glauben zuosagte, dasselb ouch mit dem wercken erstatten unnd keynen eyd schweren muesse“²². Die Obrigkeiten interessierte diese Einstellung der Brüder besonders im Hinblick auf den Huldigungseid. Er war für sie unerlässlich für die Aufrechterhaltung von Ordnung und Sicherheit.

¹⁷ 207 unt.; s. a. 207 ob., 208 ob., 209 ob.

¹⁸ 354 ob.; s. a. 128 ob., 216 M. (1525—1531).

¹⁹ Vgl. L. v. M u r a l t, Glaube und Lehre 46.

²⁰ TA Zürich 387 ob. (1525).

²¹ 354 ob. (1531—1532).

²² 335 unt.

So wurde vom ersten Auftauchen des neuen Gedankengutes an in den Verhören mit Nachdruck nach der Auffassung von der weltlichen Gewalt geforscht. Nicht nur in Zürich, in ganz Ober- und Mitteldeutschland fühlten sich die Obrigkeiten in ihrer Existenz bedroht, befürchteten sie die Auflösung der bestehenden Gesellschaftsordnung. Im Jahre 1533 legten die hessischen Inquisitoren ihren Eindruck von dem im Amt Hausbreitenbach durchgeführten Großverhör mit den Worten dar: der Irrtum der Täufer belange nicht allein „den glauben und böse gesinnung, sondern zerreuung aller policei und weltlicher ordenung“²³. Die kursächsischen Vertreter hatten nach dem gleichen Verhör ähnliche Befürchtungen. An Kurfürst Johann Friedrich schrieben sie: „... das wir warlich besorgen, wie dann vnsers vermerckens albereyt augenscheinlich am tage ist, das dieße Rotherey eigentlich vnd entlich nichts anders dann alle Pollicei gottes, geystliche vnd weltliche ordnung zuuerstoren vnd eynen wilden wusten hawffen anzufahen vnd zuuersambeln furhat“²⁴. Sehr bald schon war die Lehre von der Obrigkeit über die Grenzen Zürichs hinaus in ganz Ober- und Mitteldeutschland nicht weniger bekannt wie die von Taufe, Abendmahl oder Bann. Die Verhörsakten zeigen deutlich, wie stark die Auffassung der Züricher Brüder Anklang fand. Zugleich lassen sie aber auch bis in Einzelheiten hinein erkennen, wo Abweichungen zustandekamen, wo andere Richtungen überwogen oder Zwischenlösungen gefunden wurden.

Fast ausnahmslos hielten die Täufer aller Gruppen an der Ablehnung des Kriegsdienstes fest. Überall waren sie der Ansicht, „nit schuldig zu sein vß zu ziehen vnd zustreiten“²⁵. Selbst dort, wo sie sich bereit erklärten, Geld, Güter und Schatzung zum Heerzuge zu leisten, lehnten sie doch die persönliche Teilnahme „mit dem leib“ strikt ab: „got hab es . . . verpoten, mit der hand tot zu schlagen“^{25a}. Doch war die Zusage, wenigstens mit Geld und Material den Krieg zu unterstützen, ein Zugeständnis, das zahlreiche andere Brüder nicht machten: „Aber hergelt nent er plutgelt.“ So berichteten 1543 die Hofleute über einen Täufer aus Stockhausen, „das sei man nit schullig zu sein gegeben“²⁶. Selbst die indirekte Beteiligung am Krieg galt als Sünde; so gab ein Bruder in Thüringen sein Handwerk als Büchsenmacher auf, „dan es were sundtlich“²⁷. Unzählige Aussagen liegen vor, in denen sich

²³ TA Hessen 63 unt.; s. a. 51 M.

²⁴ Wappler I 177 M.

²⁵ TA IV 350, 21; s. a. TA Hessen 93 unt.; 339 unt. (1535—1556).

^{25a} TA Hessen 68 ob. (1533).

²⁶ 281 unt.; s. a. 66—68 (1533—1543).

²⁷ Wappler II 459 unt. (1538).

die Taufgesinnten gegen jegliche Teilnahme am Krieg aussprachen²⁸. In ihrer Schlichtheit sind sie häufig ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie starr und unnachgiebig die Brüder an dem einmal als Recht Erkannten festhielten. Von einem Täufer aus dem Dorfe Sorga meldet das Protokoll: „uber sein nesten zihen, wulle er nicht helfen; es war im lieber, sie teten es im, dan das er es in tet“²⁹.

Einige wenige Brüder nur wichen von der allgemeinen Einstellung ab. Sie strebten einer Kompromißlösung zu. Im Glaubensbekenntnis des Peter Tesch kommt diese Absicht sehr klar zum Ausdruck. Um die bestehenden Gegensätze soweit wie möglich auszugleichen, suchte Peter Tesch für sich und seine Glaubensgenossen nach einem Mittelweg: „Wir gedenken auch . . . die ubelteter (da es sein muß) helfen strafen, er sei vil aber wenich, in den steten ader dorferen, auf dem feld ader auf dem wasser, auf das wir witwen und weisen helfen beschutzen, dan sulches bekennen wir auch gottes ordenung ze sein und ein notig deinst. Der misbrauch ader, da man neit allein ubelteter nit strafft, witwen und weisen neit beschutzt, sunder ubelteter beschutzt und witwen und weisen macht, sei in disem weit ausgeschlossen“³⁰. Die Brüder sagten also zu, der Obrigkeit Heerfolge zu leisten, wenn es sich um eine gerechte Sache handle. Zwei Jahre zuvor schon waren einige andere hessische Täufer von dem gleichen Gesichtspunkt ausgegangen: wenn eine Obrigkeit nicht „recht gründige ursach“ anzeige, „darumb sie kriegen wolt, wisten sie nicht zu folgen noch jmand zu wurgen“³¹. Die Ausführungen Hans Huts dagegen klingen nicht sehr wahrheitsgetreu. Daß gerade er, der im Nikolsburger Gespräch Hubmaier gegenüber streng an dem Prinzip der Wehrlosigkeit festhielt, dessen Anhänger Stäbe trugen, um auch nach außen hin ihre Einstellung zu dokumentieren³², gelehrt hat, man sei der weltlichen Gewalt die Heerfolge schuldig, scheint nicht glaubhaft³³.

Mit Ausnahme dieser wenigen abweichenden Äußerungen aber waren sich die Täuferkreise in ganz Ober- und Mitteldeutschland

²⁸ TA V 123, 11—16; TA Hessen 65—69 (jeweils Fragestück 3 und 4), 76; 82 ob.; 264 ob.; TA IV, 356, 5—11; TA I 71, 22—25; 144, 29—32; 253, 4; 706, 1—2; 967, 4—9 (1530—1598). [Vgl. hierzu auch H. S. Bender, *The Pacifism of the 16. Cent. Anabaptists: Church History* 24 (1955) und Cl. Bauman, *Gewaltlosigkeit im Täufertum* (Diss. Bonn 1961)].

²⁹ TA Hessen 67 unt.; s. a. 45 unt., 92 M. (1531—1536).

³⁰ 256 M. (1538).

³¹ 96 unt.

³² Vgl. G. Bossert, *Aus der nebenkirchlichen rel. Bewegung* 9; J. Loserth, *Hut: ML II* 372 f.; s. a. TA II 348, 15.

³³ Meyer 227 unt. f.

in der Lehre vom Schwert einig. Als richtunggebend galt ihnen nur die Bergpredigt. Sie war ihnen Gesetz, an dem es nichts zu drehen und zu deuteln gab³⁴.

Nicht minder geschlossen war die Front der Täufer in ihrer Einstellung zum Eid. Auch hier stellte die Bergpredigt die oberste Norm dar. Die Brüder aller Gruppen und Kreise verwiesen auf sie. So ein Täufer in Hessen: „Zum 9. sagt er: man soll . . . auch nicht schwern oder eide tun nach dem wort do steht: Du solt aller dinge nicht schwern, weder bei dem himel oder erden etc.“³⁵. So ein Bruder in Württemberg: „Der rechte Eid sei Ja Ja, Nein, Nein, weiteres sei nicht cristlich“³⁶. Die Täufer zeigten sich hier nicht minder starrköpfig. Alle Vorstellungen der Inquisitoren blieben fruchtlos. Völlig unzugänglich hielten die Brüder mit zäher Hartnäckigkeit an der Schriftstelle fest³⁷. Selbst wenn die Obrigkeit größtes Entgegenkommen an den Tag legte, waren sie zu keinem Zugeständnis bereit. So wurde in Württemberg dem huterischen Sendboten Hans Schmidt die Freilassung angeboten, wenn sein Vater für ihn die Landesverweisung beeide. Schmidt lehnte diesen Vorschlag unbesehen ab — sein Vater könne ihn vor Gott nicht vertreten³⁸. Er ging sogar noch weiter und verweigerte auch das Handgelübde³⁹. Er verwies auf Salomo, der sage: „es ist ein narr, der mit der hand gelobt“⁴⁰. Einige Brüder sahen zwar ein, daß die weltliche Gewalt von der Forderung des Eides nicht abgehen könne, baten aber dennoch für sich selbst um eine Ausnahme. Wie ihre Glaubensgenossen in Zürich, so rangen auch sie um die Anerkennung ihres zusagenden und bindenden Wortes: „Er wisse dem fursten nicht zu verdenken, das ehr von seinen untertanen eid und plicht nehme . . .“ bekannte Hans Pauli Kuchenbecker offen, „ehr aber wolle keinen eid tun, hoff, man werde ihn als einen christen bei nein und ja lassen“⁴¹. Ein schwäbischer Bruder beteuerte, „sein Ja und Nein wolle er halten, als wenn ers mit einem Eid versprochen hätte“⁴². Einige andere Täufer waren weit weniger einsichtig

³⁴ In wie starkem Maße diese Haltung der Taufgesinnten ihr Schicksal bestimmte, schildert sehr anschaulich St. Hirzel, *Heimliche Kirche* (1952).

³⁵ TA Hessen 339 unt.; s. a. TA IV 355, 36—42 (1555—1556).

³⁶ TA I 198, 22; s. a. 199, 3—4; 375, 28—30; TA IV 350, 23—25; Wappler II 477 unt. (1550—1573).

³⁷ TA I 144 unt. f.; 375, 30—33 (1557—1573).

³⁸ TA I 664, 1—7 (1590).

³⁹ Was sonst unter den Täufern nicht üblich war; vgl. Chr. Neff, *Eid*: ML I 540.

⁴⁰ TA I 664, 24—26.

⁴¹ TA Hessen 395 ob. (1578).

⁴² TA I 253, 2—3 (1586).

und gefügig. Von vornherein traten sie mit dem Anspruch auf, die weltliche Gewalt habe kein Recht, von ihren Untertanen den Eid zu verlangen⁴³.

Wie immer die Brüder aber auch ihre Haltung zum Ausdruck brachten, ob mehr oder weniger verbindlich, letztlich lehnten sie den Schwur doch ab⁴⁴. Für die Obrigkeiten war dabei von besonderer Wichtigkeit, daß einige Täufer sich tatsächlich dem Huldigungseid zu entziehen wußten⁴⁵. Darin aber mußten die Hüter der Ordnung eine ständige Gefahr für Ruhe und Sicherheit sehen. Nicht minder bedeutsam war der weltlichen Gewalt aber, daß die Täufer durch ihre Auffassung vom Eid gleichzeitig den obrigkeitlichen Stand diffamierten. Sie verkündeten nämlich, der Eid sei unter wahren Christen nicht vonnöten. In Schleithem wurde auch diese Lehrmeinung in einem Artikel festgelegt: „Bekantnus von dem eid. Der eid ist ein befestigung unter denen, die da zanken oder verheissen, und ist im gesatz geheisen worden, daß er sol geschehen bei dem namen gottes, allein warhaftig und nit falsch. Christus aber, der die volkomenheit des gesatzes leret, verbeut den seinen alles schweren, weder recht noch falsch, weder bei dem himel noch bei dem erdreich . . .“⁴⁶. Damit aber unterhöhlten die Brüder auch von unten, von den Institutionen der Obrigkeit her, das Amt selbst. Wiederum stellten sie die Obrigkeit außerhalb der rechten Christenheit.

Auch in diesem Glaubenspunkt setzte sich Peter Tesch von den übrigen ober- und mitteldeutschen Täufern ab. Ihm und den anderen zu Marburg gefangengehaltenen Brüdern lag so sehr an einer Übereinkunft mit der hessischen Kirche, daß sie wiederum zum Nachgeben bereit waren: „Auch achten wir unbillich sein, das etliche vam eid schweren Mat. 5 gar ohn underscheit halten und leren, damit sei das rechte schweren aus noit und liebe auch zur sund machen, wilchs doch nit ist . . .“^{46a}. Allerdings behauptete auch Hans Hut in Augsburg, er habe „den bruederen furgehalten vom aid, wa sy ain oberkait forder zu schweren in gemain stat vnd burgerlichen sachen, das got solchs nit verpoten hab, und das sy der oberkait sollen gehorsam sein“⁴⁷. Die hier vorliegenden Akten enthalten keine Angabe, die diese Darstellung bestätigt oder widerlegt. Außer Tesch und Hut vertrat nur noch ein Bruder eine abweichende Meinung. Seine Aussage wirkt überraschend, da dieser

⁴³ Wappler II 498 ob., 514 unt.; TA I 857, 27—29 (1564—1615).

⁴⁴ TA II 218, 41—219, 1; Wappler I 198 ob., Wappler II 374 unt., 440 M., 479 500 unt., 509 ob. (1531—1564).

⁴⁵ TA Hessen 264 M.; TA I 706, 3—4; TA IV 233, 37 (1539—1602).

⁴⁶ TA IV 210, 11—16; s. o. S. 10.

^{46a} TA Hessen 255 ob. (1538).

⁴⁷ Meyer 227 unt. (1527).

Täufer, Joachim Fleiner aus Eßlingen, in allen anderen Glaubenspunkten der Lehre der Schweizer Brüder anhing. Zum Eid aber äußerte er sich weit weniger ablehnend: „Item als er des aid schworen . . . halben gefragt, hat er bekennt, es sei kein buntnus deshalb bi inen, sie haben aber wol gsagt, es sei wol ton, das ainer nit schwore, es muge aber ainer schworen oder solichs underlassen“⁴⁸.

Ganz ähnlich wie zum Eid verhielten sich die Täufer auch zur Gerichtsbarkeit. Auch diese, so verkündeten sie, sei in der Gemeinde Gottes überflüssig, da rechte Christen „sich ahne das zu halten wusten“⁴⁹. Alle unter den Brüdern auftretende Unstimmigkeiten galten als Sache der Gemeinde. Darüber hinaus aber war das Anrufen des Gerichtes für die Täufer auch eine unchristliche Handlung. Aus der Vogtei Mühlhausen berichteten die Superintendenten: „Verwirft auch die gerichtshandel darumb, das ein christ dem andern nichts sol abfordern oder fur gericht beklagen, sonder solle es Gott befelen“⁵⁰. Gott habe alle Gerichtshändel verboten⁵¹. Der wahre Jünger Jesu dulde und leide, „also, so man ihn auf einen backen schlug, das er auch den andern darrecke“⁵².

Auch in dieser Haltung verriet sich die Weltfremdheit des Täufertums⁵³. Um auf die ordentliche Gerichtsbarkeit zu verzichten, um ihre Einrichtungen mit dem Hinweis auf die evangelische Leidensethik abzutun, dazu bedurfte es der gründlichen Verkennung von Welt und Mensch. Die Brüder hielten fest an ihrem Heiligtumsideal, fest an dem Glauben, es in der Welt verwirklichen zu können.

Wie die Taufgesinnten von der Eidforderung der Obrigkeit auf diese selbst schlossen, so nahmen sie auch die Ablehnung der Gerichtsbarkeit zum Anlaß, die Obrigkeit selbst zu verwerfen. Da die Institution als unchristlich galt, mußte die Gewalt selbst es auch sein: „lest nit zu, das der obrigkait ampt recht sei“, so heißt es von Margereta Bartholfin, „das sie die bosen strafe und umbbringe, den es stee geschriben: Ihr solt nit richten. Item, ihr solt das unkraut nit ausgetten. Item, du solt nit toten. Item, mein ist die rach, ich will vergelten“⁵⁴. Die gleiche Überzeugung hatte auch Paul Glock⁵⁵. Zwar erkannte er das Recht der weltlichen Obrigkeit, Übeltäter mit

⁴⁸ TA I 966, 24—967, 3 (1530).

⁴⁹ Wappler II 514 unt. (1565).

⁵⁰ 502 ob.; s. a. 498 ob.; 500 unt.; Wappler I 198 ob.; TA Hessen 45 unt. (1531—1564).

⁵¹ Wappler II 509 M.; s. a. 514 unt. (1564—1565).

⁵² 514 unt.

⁵³ s. o. S. 106.

⁵⁴ Wappler II 508 unt. f. (1564).

⁵⁵ TA I 355 ff. (1573).

dem Tode zu bestrafen, grundsätzlich an, doch nur, wenn diese der Besserung und Buße nicht begehrten⁵⁶. Da die Mächtigen sich daran aber nicht hielten, seien sie heidnisch und gottlos, hätten sie nicht den Geist Christi: „Da sagt ich zu inen: schauend nur, wie ir und euer oberkeit so fein christen sein, wie ir unschuldigs blut vergüesen und wie ir den buszwirketen wirgen und den tempel gottes schenden oder verderben“⁵⁷.

Weit weniger einig als in ihrer Lehre von Krieg, Eid und Gericht waren die Täufer Ober- und Mitteldeutschlands in ihrem Verhältnis zur Obrigkeit schlechthin. Nur selten noch findet sich die Konzeption der Züricher Brüder in ihrer Gesamtheit wieder. Dieser und jener Glaubenspunkt wurde zwar übernommen, daneben aber tauchten neue Anschauungen auf.

Die weltliche Gewalt versuchte, die Auffassung der Brüder vornehmlich mit Hilfe von zwei Fragestücken zu erkunden. In abgewandelter Form lagen sie den meisten Verhören zugrunde: 1. „ob ain christ der oberkhait gehorsam sein soll vnd wie weit?“⁵⁸ 2. „Ob sie darfur halten, das unter den cristen gesetzte oberkaiten sein sollen, und ob aller gewalt und oberkaiten von got seien?“⁵⁹

Auf die erste Frage gaben die Täufer noch sehr gleichlautende Antworten. Wie die Züricher Brüder, so erklärten sich fast alle Täufer, die nicht direkt den aufrührerischen Gruppen angehörten, zum Gehorsam bereit^{59a}. Auch sie machten aber sofort die Einschränkung, „allainig in weltlichen sachen, die nit wider got sein“⁶⁰. Ein Anhänger Melchior Rincks erklärte, der „obrikeit sol man gehorsamen leist, so vern das sie nichts widder got gebiten tue“⁶¹. Ein anderer hessischer Täufer sagte aus: „Ich wil der oberkeit gehorsam sein, wo es nicht wider got ist“^{61a}.

An diesen Aussagen wird offensichtlich, daß die Brüder eine scharfe Trennungslinie zogen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt. Schon die Disputationen über den Bann ließen das ja

⁵⁶ 356, 31—32.

⁵⁷ 355, 34—356, 2.

⁵⁸ TA IV 356, 12—13.

⁵⁹ TA II 75, 15—16.

^{59a} TA II 245, 2—4; TA Hessen 66 unt.; 281 unt.; Wappler I 173 ob., unt., Wappler II 320 unt.; 433 M. (1530—1543).

⁶⁰ TA I 967, 25—26; s. a. 966, 22—24 (1530).

⁶¹ TA Hessen 45 unt.; s. a. 96 unt., 227 M., 264 unt., 339 unt., 380 ob.; Wappler II 440 ob.; 444 unt., 445; TA IV 356, 12—14 u. 23—26 (1531—1575). Dort, wo die Brüder sich durch den „Geist“ leiten ließen, hieß es dementprechend: „man soll ir (der Obrigkeit) gehorsam sein, alleine das es widder den geist nit ist“ (Wappler II 434 unt.).

^{61a} TA Hessen 94 M. (1536).

deutlich werden: für die Täufer war in allen Glaubenssachen nur die Gemeinde als Trägerin der geistlichen Gewalt kompetent⁶². Außer ihr galt nur noch das Gewissen des einzelnen als maßgeblich. Ansonsten gestanden die Täufer weder einem Menschen noch einer Institution das Recht zu, in religiösen Dingen zu entscheiden. Ergreifend ist die eindringliche Darlegung des Peter Tesch; auch er billigte der Obrigkeit keine Macht über den Glauben zu: „Und weiter erbieten wir uns gegen der obrikeit mit ehrbiedung in aller gehorsamheit ohne mürmelung und wederspan ze halten in allen dingen, die neit weder got und das gewissen seind, wilches wir dannocht auch hoffen, das man uns (um der gottes forcht wil) neit heischen werd, sunderlich unser g. h. lantgraf van Hessen als ein gotsfurchtiger furst und leibhaber seiner undertanen, der auch aus gottes gnaden ein vernunftiger, weiser herr ist, der auch erkennen kan, was das fur ein last und burd sei, da die gewissen mit unbilligen ader untreglichen lesten (weder sich selbst) beladen werden, dan das joch Pharonis all mit cinander lichter ze tragen were weder ein unruwich ader beladen gewissen“⁶³.

Von vornherein legten die Täufer so den Zuständigkeitsbereich der Obrigkeit fest. Die weltliche Gewalt war für sie lediglich für weltliche Angelegenheiten da, vornehmlich für die Bestrafung der Bösen. Dazu allerdings sei sie unbedingt vonnöten. Julius Lober gab das ehrlich zu: „dan er wiß wol, das kein regiment on obrigkait bestehen mog“⁶⁴. Ein schwäbischer Bruder erkannte gleich ihm die Notwendigkeit der Gewalt an. Sie müsse sein, „denn sonst könnte man nicht sicher über einen Weg gehen“⁶⁵. Wo eine solche Haltung vorherrschte, erklärten sich die Täufer auch willig bereit, „zins, tribut und andre auflag“ zu geben⁶⁶. Die Brüder hatten also genaue Vorstellungen sowohl von den Rechten, die sie sich zugestanden, als auch von den Pflichten, die sie leisten wollten. Ambrosius Spitelmeier gab eine sehr klare Zusammenfassung: „sie seins nit des willens, die obrikeit zu vertilgen oder verschmalich zu halten, auch anders niman, was stants er sei, sie send des willens irer obrikeit zu geben, was ir gehört. Aber von dem wort gottes wollen sie sich nit durch fürstlich gepot, die wider gott sein, abtringen lassen machen“⁶⁷.

⁶² s. o. S. 69.

⁶³ TA Hessen 256 ob. (1538).

⁶⁴ TA II 238, 11—12; s. a. Wappler II 432 M. (1531—1537).

⁶⁵ TA I 252, 39—253, 2; s. a. Wappler II 443 M.; 446 ob. (1537—1586).

⁶⁶ TA II 245, 2; s. a. 218, 39—41; 334, 39—40; 335, 24—28; TA Hessen 65, 66 (jeweils Fragestück 9); 75 unt.; 256 M.; TA I 144, 28—29 (1531—1557).

⁶⁷ TA II 26, 36—40; s. a. 73, 38—42; 335, 24—26; TA Hessen 264 M.; Wappler II 478 unt. f.; 509 ob.; 514 unt.; TA I 242, 11—12 (1527—1565).

Was die Taufgesinnten letztlich forderten, war somit die Glaubensfreiheit. Sie stellte für sie eine Lebensnotwendigkeit dar. Während die Anhänger Luthers und Zwinglis Obrigkeiten fanden, die sie begünstigten und schützten, wurden die Täufer von aller Gewalt, gleich welcher Konfession, blutig verfolgt⁶⁸.

Die Obrigkeiten erhielten aber nicht nur Antworten, die den Gehorsam — zumindest in weltlichen Dingen — zusagten. Dort, wo noch im Jahre 1537 die Lehre Münzers für richtig gehalten wurde⁶⁹, mußte die weltliche Gewalt mit einer anderen Haltung rechnen. Einige thüringische Brüder hatten auch den Mut, ehrlich zu ihrer Überzeugung zu stehen: man solle Gott und keinem Menschen gehorsam sein, man könne nicht zwei Herren dienen, sie hielten nichts von Gehorsam⁷⁰. Viele andere Brüder jedoch gaben ihre wahre Ansicht nicht preis.

Es genügte den Obrigkeiten aber nicht, nur die Stellung der Täufer zum Gehorsam zu erforschen. Nicht minder interessierte sie die täuferische Lehre von der weltlichen Gewalt überhaupt. Sie hofften, mit der Frage, „Ob sie darfur halten, das unter den cristen gesatzte oberkaiten sein sollen, und ob aller gewalt und oberkeiten von got seien?“, Einblick in sie zu bekommen.

Eine stattliche Anzahl der Brüder in Ost und West teilte die Meinung der Züricher Glaubensgenossen: unter rechten Christen sei eine Obrigkeit nicht vonnöten, diese stünde außerhalb der Vollkommenheit Christi, sei aber dennoch — wie im sechsten Schleithimer Artikel ja ausdrücklich betont — Gottes Ordnung. Die vielfältigen Aussagen geben aber noch weiteren Aufschluß. In etwa läßt sich in ihnen eine täuferische Staatslehre ablesen. Nicht nur die Schweizer Brüder hingen ihr an, sondern auch andere Richtungen, so die Huterer.

Nach dieser Lehre war das obrigkeitliche Amt eine Schöpfung Gottes. Gott selbst hatte der weltlichen Gewalt die Macht übergeben. „Alle oberkait, die gewesen ist von der zeit Adams her und jetzund ist, ist alle von got eingesetzt worden“, führte Ambrosius Spitelmeier aus⁷¹. Zahlreiche Täufer waren mit ihm gleicher Mei-

⁶⁸ Vgl. E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (31924); H. Hoffmann, Ref. und Gewissensfreiheit: ARG 37 (1940). [Vgl. ferner H. S. Bender, The Anabaptists and religious Liberty in the 16. Cent: ARG 44 (1953) und die einschläg. Abschnitte bei J. Lecler, Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme Bd. I (Paris 1955)].

⁶⁹ Wappler II 429 ob.; 430 unt.

⁷⁰ 426 M. und unt.; s. a. 427 unt.; 428 unt. [Vgl. hierzu G. Zschäbitz, Die revolutionären Potenzen der mitteldt. Wiedertäuferbewegung in den Jahren nach dem Bauernkrieg (Diss. Leipzig 1956)].

⁷¹ TA II 52, 1—2 (1527).

nung⁷². Wie er, so glaubten auch sie, die Obrigkeit sei nicht in Gott geblieben; sie habe sich ihrer Gewalt übernommen⁷³. So sei sie zwar von Gott, aber nicht in Gott⁷⁴. Für die Brüder konnten deshalb die Machthaber, obwohl von Gott eingesetzt, dennoch nicht die Seligkeit erlangen. Mit großer Redegewandtheit versuchte Paul Glock in einem seiner vielen Verhöre, die Richtigkeit dieser Auffassung zu beweisen, indem er auf zahlreiche Schriftstellen verwies.

Er berichtete ausführlich darüber nach Mähren: „sie . . . fragten mich, ob ich auch glaubt, das gott alles guet und rechtschaffen geschaffen hat; da sagt ich: ja; da sagten sie, warumb verdambstu den die obrigkeit, ist sie nit auch von gott und gut geschaffen? Antwort: der heilig geist sagt an eim ort, gott hab alles geschaffen umb sein selbs willen, auch den gottlosen zum bösen tag; es ist alles guet, wirt aber dem nit guet sein, den die pein und plag treffen wirt; an eim andern ort spricht er: got hats den gleubigen alles zu guetem geschaffen, den gottlosen aber zum schaden; gott hat den türken und teufel erwelt und erschaffen, werden sie darum selig? Da sagten sie: nain, also auch ir gottlose obrigkeit (saget ich) seit außer dem reich gottes und zur hell erwelt“⁷⁵. In einer anderen Vernehmung erklärte Glock unmißverständlich, die weltliche Gewalt sei in Gottes Zorn dem bösen Volk als Strafe und Rute gegeben. Sie selbst aber würde, da sie ebenso böse sei, durch den gleichen Zorn Gottes ebenfalls vernichtet werden⁷⁶. Glocks Leidensgenosse, der Sendbote Matthis Binder, bediente sich der gleichen Terminologie. Auch für ihn war die Obrigkeit „eine Rute Gottes über die Boshaftigen, eine Waffe der Finsternis, ein Werkzeug des Zornes Gottes“⁷⁷.

In ihrer Auffassung sahen sich die Taufgesinnten ganz besonders dadurch unterstützt, daß sie von der Obrigkeit unterdrückt wurden. Zwar hatte es für die meisten Brüder immer schon böse Machthaber gegeben, nun aber schien ihnen in ihrer Verfolgung, in der Verfolgung der Auserwählten, die Gottlosigkeit der weltlichen Gewalt den Höhepunkt zu erreichen. Paul Glock hielt mit seiner Meinung denn auch nicht zurück: „Das ir oberherren die ungerech-

⁷² 73, 39—40; TA Hessen 69 M.; 255 ob.; 339 unt.; 394 M.; Wappler I 168 unt.; Wappler II 434 unt.; 433 M.; 443 ob.; 477 ob.; 498 ob.; 502 ob.; s. a. TA II 43, 34—35 — diese Aussage Hans Huts wurde entweder im Hinblick auf die Inquisitoren abgegeben (s. o. S. 134) oder Hut hatte zu diesem Zeitpunkt wirklich seine Auffassung geändert (1527—1578).

⁷³ TA II 52, 2—3.

⁷⁴ 36, 30—31 (1527).

⁷⁵ TA I 1088, 38—1089, 9; s. a. 1062, 4—17 (1563—1566).

⁷⁶ 1063, 31—34; s. a. 1062, 17—24 und 30—34.

⁷⁷ 375, 26—28 (1573).

ten sündler und übeltäter solt strafen, den frommen aber, der gott fürchtet, schirmen und schützen, darumb sagt Paulus zu uns seinen brüdern, das wir euch sollen die steuer darzue geben. So braucht ir aber nun das gegentail mit uns; ir nembt wol die steuer, den gottlosen und sündler laßt ir laufen, den frommen strafend ir, peiniget, würgets und legt sie gefangen, wo irs denn an uns öffentlich beweisend“⁷⁸. Spitelmeier argumentierte ganz ähnlich. Auch er glaubte, die Obrigkeit sei anfänglich von Gott eingesetzt, um jene Worte und Werke zu richten, die wider Gott und den Menschen geschähen. Nun aber richte sie das, was sie als widergöttlich ansähe, was es aber gar nicht sei. So gleiche sie Pilatus, wie er Christus verurteilte⁷⁹. Wie für Glock, so war auch für Spitelmeier die weltliche Gewalt eine Rute und Strafe, die sich nicht mehr gegen die Bösen, sondern gegen die rechten Christen richte⁸⁰.

Nicht nur im Bewußtsein maßgeblicher Prediger aber lebten solche Vorstellungen. Auch viele einfache Brüder wurden von ihnen beherrscht. So sahen thüringische Täufer die Obrigkeit ebenfalls als den „Punt Pilati widder Christum“ an⁸¹.

Aus dieser Auffassung konnte dann nur folgen, daß die Obrigkeit kein christlicher Stand sei⁸². „Gott hat zwaierlei diener auf erden noch heut wie auch vor zeiten“⁸³, erklärte Glock, „ie und ie sein zwai völker gewesen, ein frombs und ein gottlos“⁸⁴. Da das Reich Gottes aber nicht von dieser Welt sei, könnten auch diejenigen, die darum stritten, nicht Gottes Diener sein⁸⁵. So konnte der letzte Schluß des huterischen Apostels nur lauten: „die weltlich oberkait hat iren bestand außer dem reich Christi und gottes“⁸⁶.

Nicht minder verbreitet war die Überzeugung, rechte Christen bedürften einer Obrigkeit nicht⁸⁷. Glaubten doch die Täufer, dem Reich Gottes anzugehören, in dem nicht „weltlich sonder geistliche gewer“ getragen würden; diese aber seien „glaub, lieb, frid, freundlichkeit, gedult, senftmut“⁸⁸. Matthis Binder erklärte rundheraus, Christus habe im Neuen Testament die Obrigkeit aufgehoben⁸⁹.

⁷⁸ 1063, 35—1064, 2 (1563).

⁷⁹ TA II 52, 4—11 (1527).

⁸⁰ 36, 33—34; s. a. TA I 656, 37—39 (1527—1590).

⁸¹ Wappler I 204 ob. (1539).

⁸² TA I 175, 3—4 (1558).

⁸³ 1062, 7—8 (1563).

⁸⁴ 1089, 9—10 (1566).

⁸⁵ 1064, 5—17.

⁸⁶ 1062, 11—12.

⁸⁷ TA II 36, 31—33; 52, 12—16; Wappler II 443 ob.; 444 ob.; 503 ob. (1527—1564).

⁸⁸ TA I 354, 15—19 (1573).

⁸⁹ 375, 25—26 (1573).

Und Justus Menius berichtete an Kurfürst Johann Friedrich, zwei Täufer hätten zu Eisenach die „godlichen weltordnungen“ betreffend gesagt, „Christus hab gesprochen: die heidnische konige haben gewalt vnd herschaft, lassen sich genedige hern heissen, vnter euch aber soll es nicht so sein, sondern welcher der größte sein wil, soll der ander diener sein“⁹⁰.

Wie die Züricher Brüder, so lehnten auch diese Täufer die Übernahme eines obrigkeitlichen Amtes ab⁹¹. Auch für sie war dabei vor allem das Prinzip der Wehrlosigkeit maßgebend. Mit dem Schwertrecht der weltlichen Gewalt ließ es sich nicht vereinbaren⁹².

Dieser großen Täufergruppe, die sich über ganz Ober- und Mitteldeutschland ausbreitete, stand eine etwas kleinere gegenüber. Die Brüder, die ihr angehörten, lebten ebenfalls über den ganzen Raum verstreut. In der Pfalz und in Thüringen tauchten sie auf, in Hessen und in Württemberg. An ihren Aussagen wird besonders klar, daß sich viele Täufer ihre eigene Meinung bildeten⁹³. Nur so läßt sich ihre Auffassung von der Obrigkeit erklären. Sie verkündeten, die Obrigkeit sei ein christlicher Stand, auch könne ein Christ obrigkeitliche Ämter annehmen, Voraussetzung sei nur, daß nach den Geboten Gottes und der Lehre Christi regiert würde. Michael Jungmann war einer dieser Brüder: „Centurio vnnd andere seyenn auch oberkhaiten vnnd frombe leut geweißenn vnnd wer sich gottes beuelch gemeß halte seye ain gute oberkhait“⁹⁴. Auch in seinen anderen Verhören blieb er bei dieser Ansicht: „wann ain furst oder amptmann thue was ime von gott beuolhenn vnd leb der leer Christi nach, mög er wol ain guter christ sein vnd darbey regieren“⁹⁵.

Für diese Brüder war also die Obrigkeit nicht a priori ein unchristlicher Stand. Erst ihre Handlungen gaben den Ausschlag für sie. Sie „möge ein christ sein“, sagte ein schwäbischer Täufer, „wo sie die Frommen schütze und die Bösen strafe“⁹⁶. In Thüringen wurde zwischen einer göttlichen und einer weltlichen Obrigkeit unterschieden: „Die gotlich obrigkeit sei, welche gutes und recht thut, weltliche thue das Gegenteil“⁹⁷.

Trotz dieser positiven Einstellung zur Gewalt beharrten jedoch die meisten Brüder auf der Verwerfung des Krieges und der Todesstrafe für Übeltäter. Auch die christliche Obrigkeit dürfe keinen

⁹⁰ Wappler I 197 unt. (1537).

⁹¹ 170; 171 unt.; 173 unt.; 175 unt., TA I 375, 24—26 (1533—1573).

⁹² TA I 1125, 31—33 (1602).

⁹³ s. o. S. 129 f.

⁹⁴ TA IV 350, 15—17 (1555).

⁹⁵ 356, 2—4.

⁹⁶ TA I 199, 1—2 (1560).

⁹⁷ Wappler II 500 unt.; s. a. 374 unt.; 503 ob. (1534—1564).

Krieg führen⁹⁸. Einige Täufer waren nur dann bereit, das Prädikat „christlich“ zu vergeben, wenn die Machthaber sich des Tötens enthielten: „ein christlicher furst werd nicht streiten ader morden“, führten Täufer aus Sorga im Verhör aus⁹⁹. Ein anderer hessischer Bruder gab in Marburg zu Protokoll: „Ein christ mocht wol ein oberkeit sein aber nicht toden, dann es stunde geschrieben: du solt nicht toten, item: du solt dem feinde guts tun“¹⁰⁰. Diese Einschränkung zeigt, daß es sich bei jenen Taufgesinnten wohl kaum um Anhänger der Obrigkeitslehre Hubmaiers handelte¹⁰¹. Die wenigen Täufer, die Krieg und Todesstrafe billigten, stammten ebenfalls nicht aus dem Kreis des Waldshuter Reformators¹⁰².

Noch eine dritte Gruppe von Täufnern hebt sich ab. Die Verhörsaussagen lassen noch eine weitere Auffassung von der Obrigkeit erkennen^{102a}.

Die Brüder, die sie vertraten, standen ganz unter dem Eindruck der Lehre Münzers und Huts. Es waren jene Täufer, die sich weigerten, der Obrigkeit Gehorsam zu leisten¹⁰³. Ihren aufrührerischen Plänen lagen aber nicht nur sozialrevolutionäre Motive zugrunde. Sie versuchten auch, sie religiös zu unterbauen, indem sie sich eine ganz bestimmte Meinung von der weltlichen Gewalt zu-rechtlegten: die einzige Obrigkeit sei Gott im Himmel¹⁰⁴. Aussagen dieser Art können in direkte Verbindung mit Münzer gebracht

⁹⁸ TA IV 350, 19—22; 356, 5—11; TA Hessen 76, 264 ob. (1533—1555).

⁹⁹ TA Hessen 65 unt.; s. a. 68 unt. (1533).

¹⁰⁰ 92 unt. (1536).

¹⁰¹ Hubmaier blieb ganz im Rahmen der reformatorischen Staatslehre. Er glaubte, die Untertanen seien es der Obrigkeit schuldig, bei der Bestrafung der Bösen aktiv mitzuwirken. Die Sonderstellung, die er durch diese Auffassung unter den Täufnern einnahm, und den Konflikt, in den er durch sie mit den übrigen Brüdern geriet, schildert sehr anschaulich W. Wiswedel, Balth. Hubmaier, der Vorkämpfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit (1939); vgl. a. U. Bergfried 137 ff. [Vgl. hierzu jetzt T. Bergsten, Balth. Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation u. Täufern 1521—1528 (Kassel 1961)].

¹⁰² s. o. S. 134; TA Hessen 66 M.; Wappler II 431 M.; TA I 857, 25—27 (1537—1615).

^{102a} Wenn sich auch anhand der Verhörsprotokolle diese drei großen Gruppen nachweisen lassen, so darf die systematische Darstellung doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Einordnung der Täufer nicht mit Sicherheit vollzogen werden kann, s. o. S. 129 f. Die großen Gruppenvernehmungen zeigen die Schwierigkeiten sehr deutlich auf: Täufer ein- und derselben Gemeinde äußerten die unterschiedlichsten Ansichten; s. TA Hessen Nr. 28 C, Wappler I Nr. 34, Wappler II Nr. 54.

¹⁰³ s. o. S. 140. [Zu Hut und Münzer vgl. Walter Klaassen, Hans Hut and Thomas Muntzer: The Baptist Quarterley 19 (1961)].

¹⁰⁴ Wappler II 400 ob.

werden¹⁰⁵. Hans Weischenfelder, von Hut getauft, bekannte im Jahre 1528: „man soll kein oberkeit oder herschaft haben dann allein Gott“¹⁰⁶. Hier wurde also die Herrschaft und Majestät Christi auch auf das irdische Reich ausgedehnt. Sein Königtum allein galt diesen Brüdern als verbindlich und gültig. Eine Schwester aus Frankenhausen formulierte es so: „Sagt, sie haben iren vater zur obrikeit außerwelet, derhalben dorfen sie keine“¹⁰⁷. Und ein Glaubensbruder aus der Zwickauer Gegend erklärte, „er habe keine obrigkeit auf dieser erden“¹⁰⁸.

Wenn aber Gott als Träger der weltlichen Gewalt angesehen wurde, dann mußte der irdischen Obrigkeit jegliche Berechtigung abgesprochen werden. Dann mußte in den Augen dieser Täufer alle weltliche Macht ein unerlaubter Übergriff, eine unzulässige Aneignung sein. Wenn der Obrigkeit entgegengehalten wurde, sie soll sich nicht Herr nennen lassen auf Erden, denn es sei ein Herr im Himmel¹⁰⁹, dann gingen die Täufer von dieser Schlußfolgerung aus. Wie sehr sie noch ganz unter dem Bann Münzers standen, zeigt diese Aussage: „Von der obrickeyt Sagt sie, was sie fur gewalt haben vber landt vnd leuth, die haben sie jhnen selbst genomen . . . Item sie sagt, das die negste Muntzerische aufruhr . . . auß gottes willen gescheen vnd gotes werck gewesen sey, vnd das die jhenigen, so darinnen die Armen leuthe als vnschuldigen gottes Merterer erwurget hetten, jre straff gar bald auch entpfahen wurden“¹¹⁰.

Wie eng der Zusammenhang war zwischen der Überzeugung, die Obrigkeit besitze die Macht nicht zu Recht, und dem Willen, sie bald abzuschaffen, geht aus anderen Bekenntnissen noch klarer hervor¹¹¹. Gott sei zwar der oberste Herr¹¹², doch müsse auch auf Erden die rechte christliche Obrigkeit aufgerichtet werden: „und so sie die oberkeit und herschaft erschlugen, hetten sie sich mit einander vergleicht, Hansen Hutten zu einer oberkeit uf erden und Cristum im

¹⁰⁵ Vgl. Thom. Münzer, Hoch verursachte Schutzrede (1523), Neudruck in L. E n d e r s, Aus dem Kampf der Schwärmer gegen Luther (1893) 19. [Über Th. Muntzer vgl. jetzt W. E l l i g e r, Thomas Muntzer, Erkenntnis u. Glaube 16 (Berlin 1960) und H. G o e b k e, Neue Forschungen über Th. Muntzer bis zum Jahre 1520. Seine Abstammung u. die Wurzeln seiner relig., polit. u. sozialen Ziele: Harz-Zeitschr. 9 (1957)].

¹⁰⁶ Wappler II 279 unt.

¹⁰⁷ 444 ob.; s. a. Wappler I 169 ob. (1533—1537).

¹⁰⁸ Wappler II 397 unt. (1535).

¹⁰⁹ Wappler I 169 unt.; s. a. Wappler II 417 unt. (1533—1535).

¹¹⁰ Wappler I 174 unt.; s. a. 174 ob., 177 unt. (1533).

¹¹¹ Vgl. G. W ü n s c h 207 f. [S. ferner F. R ö d e l, Die anarchischen Tendenzen bei den Wiedertäufern des Reformationszeitalters. Dargestellt aufgrund der Obrigkeitsanschauung (Diss. Erlangen 1950)].

¹¹² Wappler II 248 ob. (1527).

himel zu einem hern zuhaben“¹¹³. Ein Anhänger Römers verriet diese Absichten: „alle geistlichen und oberkeit, man und weip, ausgeschlossen die jungen kinder, die wolten sie alle erstochen haben und wolten die oberkeit selbst sein gewest“¹¹⁴. Römer selbst gab das zu: nach gelungenem Anschlag auf Erfurt „wolte er und seine bruder, die dapferste, der stadt ein herre worden sein . . . und dan der christliche bund aufgangen sein“¹¹⁵.

¹¹³ 281 unt. (1528).

¹¹⁴ 373 unt. (1535).

¹¹⁵ 363 M. (1534).

9. Kapitel:

Das Verhalten der Täufer obrigkeitlichen Maßnahmen gegenüber

Wenn die Täufer der Obrigkeit auch jegliche Gewalt in Glaubensdingen absprachen, so konnten sie es doch nicht verhindern, daß diese ihnen mit all den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln nachstellte. Es waren Maßnahmen verschiedenster Art, welche die Machthaber in die Wege leiteten. Unter ihnen — ob Benachrichtigungen, Fahndungen, Mandate, Inhaftierungen, Religionsgespräche und Belehrungen, Kerker- und Leibesstrafen oder Ausweisungen — kam den Verhören besondere Bedeutung zu. Sie waren den geistlichen wie den weltlichen Behörden von größter Wichtigkeit, wurde doch durch sie den Obrigkeiten häufig die erste Handhabe geboten, wirkungsvoll gegen die neue Lehre und ihre Anhänger vorzugehen. Einmal galt es, in den Vernehmungen Näheres über die Anschauungen der Brüder zu erfahren, zum anderen, den Ausdehnungsbereich ihrer geheimen Tätigkeit kennenzulernen. Die Täufer selbst waren sich des Gewichts, das den Verhören zukam, ebenfalls bewußt. Sie reagierten jedoch sehr unterschiedlich.

Es fällt auf, daß im Anfangsstadium der Bewegung, da die Brüder sich erstmalig der Verfolgung durch die Obrigkeit ausgesetzt sahen, sie selbst den Wunsch hatten, verhört zu werden. Immer wieder trugen sie in Zürich diese Bitte vor. Konrad Grebel tat es in ergreifender Weise. Im Juli 1525 bat er: „wen man in schon fienge und in ein thurn leite, do er gesechen möchte, und man im dinten und vedren gebe, so welte er schriben“¹. Wenige Monate später schrieb Jörg Blaurock an die Ratsherren: „Ich han begert und begere noch von minen genedigen heren von Zirch, mit Uol-

¹ TA Zürich 89 unt.

richen Zwingli und Leon Jud ze disputieren, und mag es mir nit verlangen, ich warten aber der stundt, die min himelischen vatter dazuo verornet hat“². Die Täufer hofften noch, die Andersgläubigen von der Rechtmäßigkeit ihrer Lehre durch sachliche Disputation überzeugen zu können. Noch sahen sie in der Obrigkeit nicht unbedingt ihren Feind. Der Gegensatz bildete sich erst nach und nach heraus. Auch Konrad Grebel gab sich dieser Hoffnung hin. 1526 beehrte er im Verhör, „Er wölle ouch darbringenn, das Zwingli inn denen und vil anderen dingenn irre, und pitt ouch mine herren, das im ouch gunind zuo schriebenn, wie dem Zwinglin, so wölle ers bewyßen“³. Balthasar Hubmaier war nicht minder überzeugt: „Er gert ouch, das man in vergune zuo schribenn von den vier articklenn“, so heißt es im Protokoll, „namlich von der oberkeit, zinz, zechend und der gmeinschafft, so wölle ers verantworten dermaßenn, das man sehen mueße, das im unrecht geschehenn sige“⁴. In Grebels Aussagen wird es besonders deutlich, wie dringend den Brüdern ihr Anliegen war. Er bat, „welte man inn nit verhören, so sötte man im doch sin gschrift verhören“⁵. Auch jene Züricher Täufer, die zu unwissend und ungeschult waren, um sich mit den Reformatoren zu messen, erhoben dennoch die gleichen Forderungen. Sie verlangten zwar nicht für sich selbst Verhör und Disputation, verwiesen aber auf jene in ihrer Gemeinschaft, „die nu begertind, das man sy an die pfaffen ließe“⁶.

Die übrigen Akten bieten demgegenüber nur wenige Aussagen, in denen sich die Taufgesinnten so nachdrücklich für ein Verhör einsetzten. Die meisten Brüder hatten schon bald erkannt, daß die Machthaber sich weder überzeugen, noch „bekehren“ ließen. Die Spaltung in zwei Lager, in das der Verfolger und jenes der Verfolgten, war überall durchgeführt. Die Obrigkeit galt nun als die „welt“, als der Antichrist. Mehr und mehr zogen sich die Brüder in die Winkel und Wälder zurück. Hinzu kam, daß sich unter den unzähligen Täufern nur wenige ehemalige Studenten, Pfarrer oder Schulmeister befanden, die sich den fast durchweg theologisch gebildeten Inquisitoren⁷ hätten gewachsen fühlen können.

Wo immer aber in Ober- und Mitteldeutschland Lehrer oder Sendboten, die ein Verhör nicht zu scheuen brauchten, gefangen

² 125 unt.

³ 175 ob.

⁴ 175 unt.

⁵ 90 unt.

⁶ 67 unt. (1525).

⁷ Sehr häufig baten die weltlichen Inquisitoren um Zusendung geschulter Theologen, s. TA Hessen Nr. 124 A, Nr. 127; Wappler II Nr. 531; TA IV Nr. 80, Nr. 81.

wurden, da zeigte sich auch bei ihnen der Drang, die Lehre offen darzulegen. Paul Glock, Ambrosius Spitelmeier und die Marburger Täufer traten dabei mit besonders großer Bereitwilligkeit und glühendem Eifer auf. Spitelmeier erklärte sich ausdrücklich bereit, noch eingehender als im Verhör über seinen Glauben Rechenschaft abzugeben, falls er vor ein „öffentlich concilio“ gestellt würde⁸.

Wenn aber auch die einfachen Brüder sich weniger zum Verhör drängten und versuchten, ihm aus dem Wege zu gehen — ließ sich die Inquisition nicht vermeiden, waren auch sie größtenteils sehr aufgeschlossen. Erstaunlich, wie rückhaltlos sie oft Auskunft gaben, obwohl sie sich dadurch nur in die Gefahr brachten, als „erketzer“ erkannt und dementsprechend behandelt zu werden. Nicht minder erstaunt die Bibelkenntnis, welche die ungelehrten Männer und Frauen dabei offenbarten⁹. Die Überzeugung, zu den Auserwählten zu gehören, verbunden mit dem stark ausgeprägten Sendungsbewußtsein¹⁰, führte dazu, daß die Täufer sich in den Vernehmungen als Bekenner fühlten. Innere Haltung und persönliches Temperament bestimmten die Art des Auftretens.

Während viele Täufer sich ruhig und sachlich verantworteten, benahmen sich andere höchst ungehörig. So klagte der Marburger Pfarrer Gerhart Noviomagus dem Kanzler Feige, Peter Lose habe „mutwillig und frech“ ausgesagt, „mit großer hartneckigkeit und bittern worten“, sei „uber die masse ergrimmet“ und habe ihn, Noviomagus, und die übrigen Anwesenden „behonlacht“. Nicht genug: „Und so oft er vom Fabritio¹¹ mit der schrift überwunden, das er auch nit wuste nach hatte zu widersprechen, wutete er doch mit grosser vergiftigen zungenbaitz“¹². Kanzler Johann Feige selbst mußte ähnliche Erfahrungen mit den Marburger Täufern machen, vornehmlich mit Leonhard Fälber. Er meldete dem Landgrafen: „Un wan ich selbst von ime soliche lesterung gottes und des nesten nicht gehort hett, so het man mich schwerlich mogen uberreden, das einich widerteufer so hartneckig und bose were. Nu sagen mir der stathelter . . . und andere, das der gemelt Leonhart der gelimpfigest oder best und beschedeneste unter den gefangen sei, wilchs mich warlich hart bewegt hat, dan ich glaub genzlich, wan diser Lehnhart platz hette, er wurd dem konige von Monster wol gleich oder vielleicht erger sein“¹³.

⁸ TA II 55, 39—56, 4 (1527).

⁹ s. o. S. 79.

¹⁰ s. o. S. 81 ff.

¹¹ Theodor Fabritius, Pfarrer zu Allendorf a. d. Werra.

¹² TA Hessen 187 (1538).

¹³ 211 M.

Aber auch über die sich ruhig und untertänig verhaltenden Brüder erhoben die Inquisitoren häufig Klage. Ihre zähe Hartnäckigkeit ließ Ober- und Untervögte, Räte und Pfarrer schier verzweifeln. An ihr scheiterten alle Bemühungen, die Irrenden zu belehren. Vorhaltungen und Schriftbeweisen zum Trotz verharreten die Täufer auf ihrer Meinung. Nach einem solch ergebnislosen Verhör schrieben zwei hessische Pfarrherren an den Amtmann: „Dweil er (der Täufer) aber sich so mit vielen offenbaren, claren spruch der heiligen Schrift, die er doch nit leugnen kan, nit wil zur bekentnus der warheit lassen bringen, sondern frevenlich of seinem irtumb besteet . . . so haben wir grosse sorg und bekummernus, er werd schwerlich widder ufericht werden“¹⁴. Gleich ihnen sahen sich viele andere Prädikanten gezwungen, der weltlichen Gewalt die Ergebnislosigkeit der durchgeführten Verhöre mitzuteilen: „Daruf er gar nichts zu antworten wuste, sonder verharret und bleibt uf seinem irtumb . . . Solichs hab ich mit ime gehandelt in beiwesen . . . des schultheissen, het ime gern geholfen, auch mit aller sanftmutigkeit, hat aber nicht wollen helfen“¹⁵. Der Prediger Jakob Storger von Koburg erklärte den ihn verhörenden weltlichen und geistlichen Herren unumwunden, „er gebe auf ir disputiren eben so vil als auf eine lauß, und wen sie schon ein ganzen tag redten, so wolle er doch nicht abstehe, sunder darauf sterbe“¹⁶.

Viele Brüder ließen aber nicht nur desinteressiert und unbeteiligt Verhör und Belehrung über sich ergehen, sondern machten durch ihr Verhalten eine Disputation überhaupt unmöglich. So ging Matthis Binder, im Kloster Maulbronn gefangengehalten, auf die Vorstellungen des Abtes erst gar nicht ein. Er erklärte sofort, „er habe seine Konfession zu Stuttgart getan, dabei bleibe er. Er wolle nicht weiter disputieren. Denn es stehe geschrieben, man soll die Perlen nicht vor die Säue werfen. Er rede nur gern von Gottes Wort, wenn er gelürnige Schüler habe. Der Abt wolle nichts vom ihm lernen“¹⁷.

Außer in leidenschaftlichem Trotz und stiller Bescheidenheit, in aufbrausendem Eifer und hartnäckiger Verstocktheit zeigten die

¹⁴ 39 unt. (1531).

¹⁵ 92 M. f. (1536); s. a. TA I 144 f. (1577).

¹⁶ Wappler II 442 unt. (1537).

¹⁷ TA I 374, 29—33; s. a. Wappler II 431 M. (1537—1573). Es scheint, daß solch selbstherrliches Auftreten, gestützt durch die Überzeugung, die Erwählten Gottes zu sein, schon zu Beginn der Bewegung den Brüdern nicht fern lag. Jedenfalls wurde über den Züricher Täufer Andreas Castelberger berichtet, er habe seinen Zuhörern „zuo mermalen . . . heiter harus geseit: sofer si sich mit jemas welltind anlegen zuo kyben¹ und sich villicht der evangelischen ler überheben und ander damit verachten, so wellte er schlechtlich inen gar nit sagen noch dhein underwisung geben.“ TA Zürich 387 ob. (1525).

¹ keifen, schelten, zanken, 387 Anm. 8.

Täufer nicht selten noch eine andere Haltung: sie gaben bewußt ausweichende oder doppeldeutige Antworten. Der Schreiber vermerkte dann, die Brüder hätten „sophistice“ ausgesagt¹⁸. Wie ein solches Verhör vonstatten ging, läßt ein im Jahre 1535 in Thüringen aufgesetztes Protokoll lebendig werden: „Hans Poißker . . . ist befragt, was inen zu solcher rotterei und gesellschaft bracht. Darauf er geantwort: Sein lebendiger vater, schopfer himels und erden . . . Als er weiter unb bericht gefraget, wer die andern seine gesellen etc., hat er nichts anderes antworten wollen: Es seint kinder Gottes, ir fleisch sei von der erden. Wo die wonhaftig seint, befragt, gesagt: Sie wonen in der hant Gottes zwuschen himmel und erden“¹⁹.

Allerdings wurden die Fragen nach Name und Wohnort der Mitbrüder von den Täufnern fast durchweg mit Schweigen oder Ausflüchten beantwortet. Solche Angaben stellten für sie Verrat dar. So hoffte ein von der Züricher Obrigkeit vernommener Bruder, „nit schuldig zuo sind, zuo sagenn, wer die ubrigen personnen syenn; dann er niemans verraten noch in den tod gebenn soll noch welle“²⁰. Eine schwäbische Täuferin verwies auf Judas²¹, und der thüringische Bruder Klaus Scharf eröffnete den Inquisitoren — auch „sophistice“ — „er habe ir so vil heute aufm rathauß, die des glaubens seint, gesehen, und wer die besaget, soll die andern auch verrate“²². Ein anderer thüringischer Täufer sowie der Huterer Hans Schmidt wußten ihr Schweigen besonders geschickt zu rechtfertigen: Christus habe auch nicht alle Fragen des Pilatus beantwortet²³.

Gerade auf diesen Punkt der Verhöre aber legten die Obrigkeiten besonderen Wert. Wenn sie der Bewegung Herr werden wollten, mußten sie zuvor den geheimen Brandherd aufdecken. Erst dann konnte eine wirkungsvolle Bekämpfung in Angriff genommen werden. In emsiger und mühevoller Kleinarbeit versuchten die Machthaber, ihr Ziel zu erreichen. Die Fragestücke spiegeln die Situation sehr schön wider. Nicht nur für Name und Wohnort der Mitbrüder interessierten sich die Obrigkeiten, auch Kleidung und Aussehen der Lehrer, die ausgegebene Losung und die „Unterschleifung“ waren ihnen wichtig²⁴. Um die Täufer zur Aussage zu bringen, wandten sie gerade bei diesen Artikeln häufig die Folter an²⁵.

¹⁸ Wappler II 500 unt., 508 unt. (1564).

¹⁹ 397 ob.

²⁰ TA Zürich 272 unt.; s. a. TA I 662, 38—40 (1528—1590).

²¹ TA I 863, 30—32 (1615).

²² Wappler II 431 unt.; s. a. 375 ob.; TA Hessen 55 unt. (1533—1537).

²³ Wappler II 514 unt.; TA I 658, 22—26 (1565—1590).

²⁴ TA II Nr. 30, Nr. 43, Nr. 80, Nr. 81; TA V Nr. 4, Nr. 21; Wappler II Nr. 1a.

²⁵ Wappler II Nr. 2b, Nr. 2c.

Auch die Reaktion der Taufgesinnten auf eine weitere obrigkeitliche Maßnahme fand in den Protokollen ihren Niederschlag. Sie geben nicht nur Auskunft über das Verhalten der Brüder im Verhör, sondern lassen auch erkennen, wie die Täufer sich zur Ausweisung stellten.

Während unzählige Männer und Frauen das Urteil der weltlichen Gewalt widerspruchslos hinnahmen und gehorsam das Land verließen, lehnte sich eine kleine Schar gegen diesen Befehl auf. Jene Täufer verweigerten der Obrigkeit das Gelöbnis, nie mehr in ihren Machtbereich zurückzukehren. Die Begründung war überall die gleiche: der Wille Gottes sei unbekannt, wo immer der Herr sie hinführe, da sei ihm mehr zu gehorchen als der weltlichen Gewalt. „umb das zukunfftig könn er nit sagen jä“, berichtete der Amtmann zu Ettenheim über einen Täufer an die bischöflichen Räte, „dann er wyss nit, was gott mit im handeln well. Er well aber wol zusagen, das er weder umb essen, trincken, kleider und dergleichen ding willen in die herschaft und oberkait meins g. f. und heren nit mer kommen well; so inn aber gott der her erfordern wurde, die warhait dorunnen zuerkunden, so wurde ers nit halten, besonder dem befelch Christi gleben“²⁶. Andere Brüder sahen das Ansinnen der Obrigkeit als ungebührlich an: David sage im Psalm, das Erdreich sei des Herrn²⁷. Doch verwiesen auch sie auf die unerforschlichen Pläne Gottes. Matthis Binder hielt dem Abt von Maulbronn entgegen, „er wisse noch nicht, wo ihn der Herr hinleite oder in welchem Land ihm sein Tod bestimmt sei“²⁸. Auch hier wird offenkundig, wie ausgeprägt Missionssinn und Sendungsbewußtsein der Täufer waren. Ambrosius Spitelmeier legte eindringlich dar, es sei ihm unmöglich, der Forderung der Obrigkeit nachzukommen und einige seiner Glaubensartikel „in XXX meil wegs am durchzug des lands“ nicht zu bekennen: „Das wil ich nit tun, dan Christus hat mir und allen bevolen . . . : wo ir in ein haus eingeht, so peut dem haus den frid an. Ist das haus wirdig des frids, so predigt darinnen als lang, bis ir ausgeht . . . Item Paulus: wee mir, so ich nit predigen werde. Item Christus: wer mein verlaugnet vor den menschen, des will ich auch vor meinem himelischen vater verlaugnen“²⁹.

Eine schwäbische Täuferin und ein thüringischer Bruder brachten Argumente ganz anderer Art vor. In der Hoffnung, dann vielleicht die Heimat nicht verlassen zu müssen, machten sie darauf aufmerk-

²⁶ TA IV 531, 4—10; s. a. TA Hessen 76 unt.; 339 unt.; Wappler I 168 unt.; TA I 414, 5—7 (1530—1574).

²⁷ TA Zürich 127 ob.; TA I 375, 6—8; 664, 26—28 (1525—1590).

²⁸ TA I 375, 9—10 (1573).

²⁹ TA II 63, 25—36; s. a. Zeile 36—39 (1527).

sam, eine Ausweisung würde ihre Ehen trennen. Von der Frau heißt es im Protokoll: „als der Untervogt ihr auf fürstlichen Befehl das Land verbot, sagte sie sofort, sie wolle sich nicht verweisen lassen; ob wir die Ehe brechen und sie von ihrem Mann scheiden wollen?“³⁰

Wie immer sich die Brüder aber auch zur Ausweisung stellten, ob sie widerstandslos oder gezwungen das Land verließen, stets sahen sie ihr Geschick als Beweis für die Wahrheit ihres Glaubens an. Der wahre Jünger Jesu hatte für sie in dieser Welt keine bleibende Statt; immerzu würde er getrieben und verjagt, in diesem Reich könne er nicht in Frieden leben³¹. „Rechte gleubige Christen“, so schrieben schon die Züricher Täufer an Thomas Münzer, „sind schaff mitten under den woelfen, schaff der schlachtung, muesend in angst und nott, truebsal, ferfolgung, liden und sterben getoufft werden“³².

Diese Überzeugung nun, daß Taufe und Leiden zusammengehörten, bildete die Grundlage für die alles beherrschende Leidensethik der Brüder. Sie gab ihnen die Kraft, willig die Heimat zu verlassen, Verfolgung, Martyrium und Tod geduldig zu erleiden: „dan der rechten tauf volg das creuz nach, wie man dan sehen, das diser tauf tue und derhalben vil bruder getodt und vervolget werden und von solcher tauf mit irem blut zeuchen“³³.

Die Verhörsakten enthalten unzählige ähnliche Beispiele. Sie alle berichten von dem starken Gottvertrauen, der unendlichen Geduld und der echten Leidensbereitschaft der Taufgesinnten. Manche Aussagen ergreifen gerade durch ihre Schlichtheit: „geschehe, was gottes willen ist; dann ich hab mich zu leiden gericht mein leben lang“, war das einzige, was Hans Schmidt auf die Drohung, „man werde ihn mit dem Henker fragen“, antwortete³⁴. Nicht minder erschüttert das knappe Eingeständnis eines hessischen Bruders: „er wiss woll, dass er dran muss, so er das wort gottes bekendt“³⁵. Neben ihnen stehen ausführliche Berichte über die durchstandene Leidenszeit. Der Brief des Endres Keller ist ein besonders sprechendes Dokument für den ungebrochenen Willen zum Dulden, das unerschütterliche Festhalten am Glauben und die kindliche Zuver-

³⁰ TA I 702, 6—9; s. a. Wappler II 514 unt. (1565—1597).

³¹ TA II 54, 32—38 (1527).

³² TA Zürich 17 unt.; s. a. Hessen 40 M. (1524—1531).

³³ TA Hessen 44 M.; s. a. 55 unt., 315 ob.; TA V 31, 26—29; 33, 5—8; 169, 14—17; TA II 35, 11—14; 42, 11—15; 51, 21—31; Wappler II 247 ob.; 304 ob.; 322 M.; 507 unt.; TA I 223, 2—3 (1527—1564).

³⁴ TA I 658, 38—39 (1590).

³⁵ TA Hessen 264 ob.; s. a. 384 ob.; TA V 35, 17—20; Wappler I 135 unt.; Wappler II 314 M., 354 unt.; TA II 136, 22—28; 220, 8—11 (1528—1577).

sicht. Im Jahre 1536 schrieb der Rothenburger Täufer an die Stadtherren: „Dan was hilft es eich an mir, das ier mich also jemerlich hapt zugericht, das ich enlender dan enlend nun dallet³⁶ bin, dan ich uberwintz mein leptag nimer mer und bin meines handkwericz beraibt mit samt meiner gelider und bin verhungert, das ich ietz weder essen noch trinken mach. Dan wie maint ier, fünf wuchen nur wasser und brotsuppen ungeschmelts, nur das wasser blos gesotten und in der finsternus nur auf dem stro gelegen, das es nit müchlich ist, wan mir gott nit als grosse lieb het geben, das ich nit unsinich wer worden oder gar dapp, dan ich müest doch erfrorn sein, wo mich gott nit het gesterkt, dan ier könnt wol aichten, was ain schlegt wasser möcht erwermen. Und solge grosse marter darzu leiten, dan der henker hot mir zwien griff geben und mir meine hend verderpt, wo mirs der herr nit heilt, das ich bis on mein end genug haw. Aber ich wais, das mich gott nit verlest ewichlich, so igs von seines worts wegen leit . . . Gott wol es eich verzeigen . . . Doch ich wais, das mirs gott zum besten duet und mich dardurch lieb hot, wie der Davit sagt: wol dem, den du, herr, zügtigest“³⁷.

Wie schon das sittenstrenge Leben der Brüder zahlreiche Andersgläubige veranlaßte, dem Täuferum beizutreten³⁸, so in noch stärkerem Maße die Standhaftigkeit, mit der sie in den Tod gingen. Eine thüringische Täuferin sagte aus, „man habe irer zwene erseuft zu Frankenhausen . . . da habe sie beigestanden, und dieweil sie Gott so offentlich bekant, habe sie zu irem vater gebetet, der habe sie erleuchtet“³⁹. Einem hessischen Taufgesinnten war die Standhaftigkeit der Brüder der Beweis, daß sie den Heiligen Geist hätten, denn sonst „wer es ine nit möglich gewesen, so bestendiglich zu bleiben“⁴⁰.

Die Gegner, sowohl die Reformatoren als auch die Katholiken, gaben sich alle Mühe, dieser Meinung entgegenzutreten und die Hinrichtungen nicht zum Anlaß der Glorifizierung des Täuferums werden zu lassen. Justus Menius warf den Täufern vor, sie suchten mutwillig und fürwitzig das Leid, machten einen Abgott aus ihm⁴¹. Melanchthon war noch massiver: die Wiedertäufer gingen nur des-

³⁶ arm, 200 Anm. 25.

³⁷ TA V 200, 11—32; s. a. 108, 18—31; 207, 18—33; TA Hessen 204 ob.; TA I 662 f. (1536—1590).

³⁸ s. o. S. 128.

³⁹ Wappler II 441 unt. f. (1537).

⁴⁰ TA Hessen 44 M. (1531).

⁴¹ Der widderteuffer lere und geheimnis (1530); vgl. F. H e y e r, Kirchenbegriff 20 f. sowie die mennonitische Stellungnahme bei Chr. N e f f, Rez. Heyer: Mennonit. Gesch. Bl. 5 (1940) 49 f.

halb so getrost in den Tod, weil der Satan sie verhärtet habe⁴². Aus dem katholischen Lager kam die gleiche Überzeugung. Auch hier war man sicher, die übergroße Leidenswilligkeit der Brüder stamme aus der Kraft des Teufels. Das „Keligpuchel“ des Fürstbischofs Berthold von Chiemsee⁴³ enthält eine solche Erklärung:

„Vil lewt ängstigen sich . . . von wegen der ellenden Zwitauffer/ die sich willigklich/ zūzeyten frölich/ lassen prennen/ trencken oder sonst tödten/ gleich als werde dadurch jr glaub bestättigt und für rechtmässig geschätzt. Darzu antwort. Wie vor zeytten gütt Engel bewegt haben die frummen martrer gottes/ daz sy beständigklich gestorben sind von wegen des waren glaubs/ also raitzen die bösen Engel die erstockten martrer des teufels/ daz sy mütwilgklich leyden oder frävenlich verlachen jren tod unnd marter von wegen jres falschen glaubs. Dadurch werden nicht allein die zwitauffer vertröst/ sonder auch die umbständer betrogen als sind die zwitauffer heylig und in jrer maynung gerecht, Solichs verhenget gott von wegen unserer sünd. Nämlich daz sich teufel stellet als sey er ain güter Engel. Darumb ist kain wunder/ daz sich sein knecht die zwitauffer stellen als sind sy diener der gerechtigkeit.“

⁴² Bei G. Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien, vom Anfang des Neuen Testaments biss auf das Jahr Christi 1688 II (1741) 266.

⁴³ Berthold von Chiemsee, Keligpuchel. Ob der kelig ausserhalb der mess zeraichen sey (1535).

ZUSAMMENFASSUNG

Nicht alle Ergebnisse, zu denen die Auswertung der Verhörsakten führte, sind in der vorliegenden Arbeit zum erstenmal herausgearbeitet worden. Eine Reihe von ihnen wurde bereits zu einem früheren Zeitpunkt anhand anderer Akten erzielt. In den Anmerkungen ist jeweils auf diese Forschungsarbeit verwiesen. Erkenntnisse, zu denen schon das Studium von täuferischen Traktaten, Briefen oder Rechenschafts führte, fanden bei der Durchsicht der Verhörsakten ihre Bestätigung. Vieles, was bisher nur für einzelne Führer oder Kreise galt, kann nun auf das gesamte ober- und mitteleuropäische Täufertum ausgedehnt werden. Daneben brachte die Auswertung der Protokolle und Berichte auch zahlreiche neue Einblicke in Lehre und Leben der Brüder. Beides, Bekanntes und Neues, soll als Frucht der Bearbeitung der Verhörsakten noch einmal thesenartig zusammengefaßt werden.

1. Die Täufer wollten die Rückkehr zur urchristlichen Kirche, die Wiederaufrichtung der Urgemeinde zu Jerusalem. Die neue Kirche sollte nur aus den „Auserwählten“ bestehen, aus den wenigen Gläubigen, die gewillt seien, ein neues Leben in strengster Nachfolge des Herrn zu beginnen. Sie sollte sich aus vielen Einzelgemeinden zusammensetzen, von denen jede abgeschlossen und unabhängig von der Umwelt zu leben hatte.
2. Für die Taufgesinnten war nur in der Urgemeinde die rechte Kirche Christi lebendig gewesen. Da sie unmittelbar an diese anzuknüpfen glaubten, waren sie überzeugt, die einzig wahre Kirche zu sein. Auch ihr sittenstrenges Leben sahen sie als Beweis für die Rechtmäßigkeit ihrer Kirche an. Zahlreiche Brüder vertraten sogar einen ausschließlichen Kirchenbegriff; nur der konnte ihrer Meinung nach die Seligkeit erlangen, der ihrem Bund angehörte.
3. Die Unerschütterlichkeit dieser Überzeugung beruhte auf der Annahme, von Gott erleuchtet zu sein. Gott selbst, so glaubten die Täufer, gäbe ihnen die rechte Einsicht und Erkenntnis zur Aufrichtung der rechten Kirche. Diese Berufung auf den Geistbesitz zeigt, daß die Brüder nicht frei von spiritualistischen Einflüssen waren. In erster Linie aber galt ihnen die Schrift als Quelle der Erkenntnis. Das Neue Testament wurde höher

eingeschätzt als das Alte. Doch führten die Taufgesinnten ihre an der Schrift sich orientierende Lehre stets auf das Wirken des Geistes Gottes zurück.

Hin und wieder traten Verschiebungen in diesem Verhältnis auf. Vor allem thüringische Brüder beriefen sich lediglich auf den Geist. Für sie war die Bibel toter Buchstabe.

4. Der täuferischen Kirche konnte nur angehören, wer die Gläubigentaufe empfing. Sie war das sichtbare Zeichen für ein zweifaches Geschehen: einmal bildete sie das Symbol für die innere Umwandlung, die „innere Taufe“, zum anderen wurde durch sie der Eintritt des neuen Bruders in die Gemeinde dokumentiert.
5. Der inneren Taufe maßen die Täufer größte Bedeutung zu. Durch sie wurde der „Bund des guten Gewissens mit Gott“ hergestellt. Die persönliche Entscheidung, sich zu Gott zu wenden, setzte aber den Glauben voraus. So mußten die Taufgesinnten die Kindertaufe ablehnen. Die wahrhaft vollzogene innere Taufe hatte für sie sündentilgende Kraft und vermittelte Gnaden.
6. Die Wassertaufe war vor allem für die Aufrichtung der Kirche wichtig, für den Aufbau von Gemeinden. Es bedurfte eines verpflichtenden Zeichens, um dem Täufling die Zugehörigkeit zur Gemeinde sinnfällig zu machen. In Thüringen, Hessen und Franken, wo die Lehre Münzers und die Ideen des Bauernkrieges noch überaus lebendig waren, versuchten maßgebliche Prediger, die Taufe ganz in den Dienst ihrer aufrührerischen Pläne zu stellen. Ihnen ging es nur um die Gewinnung von Anhängerschaft. Mit Hilfe des Taufzeichens sollte die Masse wiederum konsolidiert werden.
7. Der in Thüringen weit verbreitete Spiritualismus machte sich auch in der täuferischen Tauflehre bemerkbar. Wie der sichtbare Buchstabe der Schrift, so wurde auch das sichtbare Zeichen der Taufe abgelehnt. Die Brüder forderten die Geistes- oder Feuertaufe.
8. Das Abendmahl erfüllte beim Aufbau der täuferischen Gemeinden eine nicht minder wichtige Aufgabe als die Taufe. Es sollte die Gemeinschaft von innen her stützen.
9. Die Taufgesinnten sahen in ihm lediglich ein Mahl der Erinnerung an den Tod Christi. In ganz Ober- und Mitteldeutschland lehnten die Brüder einstimmig die Lehre von der Realpräsenz ab.

10. Sie feierten es aber nicht nur als Gedächtnismahl, sondern auch als Zeichen ihrer Liebes- und Glaubensgemeinschaft. In dieser Feier verpflichtete sich der Getaufte erneut zur Nachfolge des Herrn. Als Gedächtnismahl erinnerte es ihn vor allem an den Tod Jesu und die gelobte Bereitschaft, auch vor dem Leiden nicht zurückzuschrecken; als Mahl der brüderlichen Vereinigung mahnte es ihn zur bedingungslosen Nächstenliebe.
11. In Thüringen lehnten die Täufer auch für das Abendmahl die sichtbaren Zeichen ab. Nichts Irdisches sollte die Vereinigung mit Gott in Glaube, Liebe und Geist beeinträchtigen.
12. Da die täuferische Gemeinde eine „Gemeinde der Heiligen“ sein sollte, so bedurfte es einer Einrichtung, die die erstrebte Reinheit gewährleistete. Diese Aufgabe sollte der Bann erfüllen. Er stand in engem Zusammenhang mit dem Abendmahl. Nur die Reinen durften an dem Mahl teilnehmen, so mußten die Sünder vorher ausgeschlossen werden. Der Bann gehörte zu den Hauptforderungen, die die Brüder an die wahre Kirche stellten. Er war für sie Kriterium der Rechtmäßigkeit einer Kirche.
Nur die Gemeinde durfte ihn aussprechen, niemals der einzelne Bruder. Auch konnten immer nur die offenen Sünder ausgestoßen werden. Eine Rückkehr in die Gemeinschaft war jedoch möglich.
13. Die Täufer wiesen alle Beschuldigungen, sie hielten sich für sündlos, weit von sich. Reinheit und Heiligkeit bezögen sich nur auf die Gemeinde als Ganzes. Doch müsse dieser Zustand stets aufs neue durch die Anwendung des Bannes wiederhergestellt werden. Der einzelne Bruder habe zwar in der Taufe Vergebung seiner Sünden erlangt, sei aber durchaus noch der Sünde fähig. Nur sehr selten wurde im ober- und mitteldeutschen Täufertum diese Lehre falsch verstanden und die Sündlosigkeit als eine persönliche aufgefaßt.
14. Unter den täuferischen Ämtern stand das Predigtamt an bevorzugter Stelle. Die Täufer hingen der Lehre vom allgemeinen Priestertum an. So zogen vor allem in der Anfangszeit der Bewegung zahllose Täufer predigend im Lande umher. Sie alle fühlten sich von Gott zu dieser Tätigkeit berufen. Daneben galt der unsträfliche Lebenswandel als unumgänglich zur Ausübung des Amtes.
Später trat mehr und mehr die Gemeinde in Aktion. Wer sich von Gott berufen glaubte, mußte von ihr ordnungsgemäß eingesetzt werden. Doch wurde nach wie vor die Erwählung durch

Gott gefordert. Brachten mehrere Brüder die nötigen Voraussetzungen für das Amt mit, entschied häufig das Los. Immer blieb der Prediger Diener der Gemeinde. Er hatte unentgeltlich zu lehren, wurde aber von seinen Brüdern mit dem nötigen Lebensunterhalt versehen.

15. Für die Ausbreitung der Lehre spielte das stark ausgeprägte Sendungsbewußtsein der Täufer eine bedeutsame Rolle. Die Brüder glaubten sich Gott gegenüber verpflichtet, das Wort in die Welt zu tragen, wie die Apostel von Ort zu Ort zu ziehen.
16. Der lebendige Endzeitglaube kam ihrer Missionstätigkeit sehr entgegen. Überall verkündeten die täuferischen Prediger, nur wer ihrem Bund angehöre, könne im Gericht Gnade erwarten. In den thüringischen, fränkischen und hessischen Landen versuchten jene Lehrer, die dem Gefolge Münzers entstammten, ihre Zuhörer mit der Schilderung der „großen Strafe“ dergestalt einzuschüchtern, daß diese sich endlich durch solche religiöse Bedrohung zur Annahme des Taufzeichens bewegen ließen.
17. Nicht alle Prediger vollzogen auch die Taufe. Die meisten der Lehrer, die in den ersten Jahren der Bewegung aus eigenem Antrieb umherzogen, hielten sich doch vom Taufen zurück. Später schaltete sich auch hier die Gemeinde ein. Sie beanspruchte, allein die gültige Vollmacht zur Taufe geben zu können.
18. Der Taufritus war keineswegs einheitlich. Hier und da wurde der Täufling mit Wasser bespritzt, andernorts wurde ihm das Haupt übergossen oder mit dem benetzten Finger ein Kreuz auf die Stirn gezeichnet. Auch wieviel Wasser die einzelnen Täufer benutzten, war überall verschieden. Immer aber taufte sie mit einfachem, ungeweihten Wasser, immer auch im „Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“.
19. Um trotz der Verfolgung, in der nur selten geordnete Gemeinden errichtet werden konnten, zwischen den neuen Brüdern und Schwestern einen gewissen Zusammenhalt herzustellen, gab der Wanderprediger eine Losung aus. Sie war ebenfalls nicht einheitlich. In Ober- und Mitteldeutschland gab es eine große Anzahl von Varianten.
20. In aller Heimlichkeit hielten die verstreuten Täufer in dichten Wäldern, in einsamen Mühlen oder vor der Stadt gelegenen Häusern ihre Gottesdienste ab. Sie verliefen zwanglos und ohne bestimmte Richtlinien. Gebete und Ermahnungen machten

den größten Teil der Feier aus. War ein geeigneter Prediger vorhanden, wurde auch die Schrift ausgelegt.

21. Dennoch aber wollten die Täufer keine Winkelkirche sein. Energisch wandten sie sich gegen alle Vorwürfe dieser Art. Die Obrigkeiten seien es, die sie zu ihrem heimlichen Tun zwängen. Das traf zwar zu, dennoch aber waren viele Brüder im Grunde mit ihrer Lage einverstanden. In ihr sahen sie einen weiteren Beweis für die Rechtmäßigkeit ihrer Lehre: auch Christus und die Jünger hätten in aller Heimlichkeit Versammlungen abgehalten.
22. Die Taufgesinnten vertraten eine eigene Auffassung vom Eigentum. Sie war nicht überall in Ober- und Mitteldeutschland gleichlautend. Im großen und ganzen bildeten sich drei Richtungen aus.
23. Die Mehrzahl der Brüder wollte die neuen Pläne nur innerhalb der Gemeinde realisieren. Der einzelne sollte in freiwilliger Nächstenliebe sein Hab und Gut mit dem notleidenden Mitbruder teilen. Vornehmlich die Schweizer Brüder vertraten diese Lehre. Für sie blieb das Eigentum etwas Gottgefälliges und galt als unantastbar. Das große Vorbild war ihnen die Urgemeinde zu Jerusalem.
24. In Franken, Thüringen und den angrenzenden hessischen Gebieten bildete sich eine weit andere Auffassung aus. Von den sozialrevolutionären Ideen Münzers und Huts beeinflusst, forderten hier die Taufgesinnten die totale Gütergemeinschaft. In erster Linie ging es ihnen dabei um den Besitz der Andersgläubigen. Mit Zwang und Gewalt sollte er gemein gemacht werden.
25. Die dritte Gruppe setzte sich ebenfalls aus thüringischen und fränkischen Täufern zusammen. Auch diese Brüder forderten die totale Gütergemeinschaft, wollten sie aber streng auf die Gemeinde begrenzt wissen. Eigentum galt ihnen weder als gottgefällig noch als unantastbar. Für sie war die Besitzlosigkeit Christi bestimmend.
26. Alle ober- und mitteldeutschen Täufer aber hatten nur den gemeinsamen Gebrauch des Gutes im Auge. Nirgendwo planten sie den gemeinsamen Erwerb. Somit vertraten sie lediglich den „Kommunismus der Konsumtion“.
27. Auch die herrschende Auffassung von der Ehe erfuhr im Täufertum eine Umwandlung. Ausgehend von der Überzeugung, die Ehe sei kein Sakrament, machten die Brüder ihren

Bestand von dem sittlichen Leben und der Glaubenszugehörigkeit der Partner abhängig. Die Forderungen nach der „Gemeinde der Heiligen“ und der Absonderung von der andersgläubigen Umwelt führten zu Auflösung der Ehegemeinschaft aus sittlichen oder religiösen Gründen. Zahlreiche Brüder vertraten aber auch die gegenteilige Meinung: um des Glaubens willen soll sich niemand scheiden.

28. In Thüringen erklärte eine Reihe von Täufern den Ehestand für eine Einrichtung des Teufels. Auch hierbei machten sich spiritualistische Vorstellungen bemerkbar. Jegliche Bindung, auch die von Mensch zu Mensch, sollte aufgelöst werden. An die Stelle der „weltlichen“ Ehe sollte die „geistliche“ treten, die Verbindung zwischen Christus und dem „gläubigen Herz“.
29. Auch im ober- und mitteldeutschen Täufertum kam es vereinzelt zu polygamen Ausschreitungen. Es scheint, daß die Auffassung von der totalen Gütergemeinschaft die Voraussetzung für die Weibergemeinschaft bildete. Die überwältigende Mehrheit der Täufer jedoch hielt sich von ihr fern und wehrte sich leidenschaftlich gegen alle diesbezüglichen Beschuldigungen.
30. Die Taufgesinnten waren fest davon überzeugt, mit ihrem Auftreten sei das Weltende in greifbare Nähe gerückt. Eine brennende Enderwartung erfüllte sie. In Thüringen, Hessen und Franken nahm diese häufig die Form der chiliastischen Apokalyptik an. Hier wurde eine Reihe von Endzeitberechnungen aufgestellt.
31. Überall im ober- und mitteldeutschen Täufertum herrschte die Meinung vor, der Abfall von der rechten Lehre habe bereits unmittelbar nach dem Tode der Apostel eingesetzt. Als eine Zeit des Irrtums wurde die Geschichte von 1500 Jahren radikal durchgestrichen. Die Brüder verwarfen nicht nur die Entwicklung der Kirche, sondern auch die von Kultur, Wissenschaft und Kunst. Die Ablehnung war zugleich eine Distanzierung.
32. Nicht anders verhielten sich die Täufer ihrer eigenen Zeit gegenüber. Diese stand für sie in der Folge des Irrtums, mußte also ebenso falsch und sündig sei. Durch eine strenge Absonderung suchten sie sich von all ihren Erscheinungsformen fernzuhalten. Sowohl das kirchliche als auch das weltliche Leben der Andersgläubigen wurde gemieden.
33. In Kritik und Ablehnung wandten sich die Brüder vor allem gegen die Reformation und ihre Anhänger. Das Papsttum war a priori für sie irrig und verderbt. Das Interesse an der Refor-

mation war besonders dadurch gegeben, daß zwischen ihr und der täuferischen Bewegung Zusammenhänge bestanden. So können die Entstehung des Täufertums sowie die Stellung der Brüder zur Rechtfertigung mit der Reformation in Verbindung gebracht werden.

34. Die Opposition kam in starkem Maße der Ausbreitung der Bewegung zugute. Das Täufertum wurde der Zufluchtsort der religiös Enttäuschten und Unzufriedenen. Der Protest der Taufgesinnten richtete sich vor allem gegen die Beibehaltung der Volkskirche und den sittlichen Lebenswandel der Lutheraner. Oft war das asketische Leben der Brüder der einzige Grund zahlreicher Männer und Frauen, der Gemeinde beizutreten.
35. Die Auffassung der Täufer vom obrigkeitlichen Amt und die Stellung, die sie der weltlichen Gewalt und ihren Einrichtungen gegenüber bezogen, waren sehr verschiedener Art.
36. In einigen Punkten jedoch herrschte in ganz Ober- und Mitteldeutschland fast völlige Übereinstimmung. Unter Berufung auf die Bergpredigt lehnten die Brüder fast ausnahmslos jegliche Beteiligung am Krieg ab. Mit gleicher Entschiedenheit weigerten sie sich, einen Eid zu leisten. Häufig wurde auch die weltliche Rechtsprechung verworfen, vor allem die Bestrafung der Übeltäter mit dem Tode.
37. Dennoch waren die meisten Täufer grundsätzlich bereit, der Obrigkeit den schuldigen Gehorsam zu leisten, ihr auch den geforderten Tribut zu zahlen. Kriegsdienst und Eid aber stellten für sie Glaubensentscheidungen dar, und in Dingen des Glaubens sprachen sie der weltlichen Gewalt alle Macht ab.
38. Wenn auch die Brüder größtenteils den Gehorsam zusicherten, so war die Obrigkeit für sie doch kein christlicher Stand. Sie sei zwar ursprünglich von Gott eingesetzt, habe sich aber ihrer Gewalt übernommen. Die Täufer sahen in den Obrigkeiten ihrer Zeit nur die Machthaber der bösen, unchristlichen Welt, die Verfolger der Auserwählten.
39. Rechte Christen — das war die in Baden wie in Franken herrschende Meinung — bedürfen einer Obrigkeit nicht. Fast einstimmig lehnten die Taufgesinnten die Übernahme eines obrigkeitlichen Amtes ab.
40. Aber auch eine weit andere Auffassung fand unter den ober- und mitteldeutschen Brüdern ihre Anhänger. Eine Reihe von Täufern bezeichnete die weltliche Gewalt nicht von vornherein

als unchristlich, sondern ließ sich in ihrem Urteil von den Handlungen der Obrigkeit bestimmen.

41. Im Wirkungsbereich Thomas Münzers und Hans Huts hingen viele Brüder einer dritten Meinung an. Gott der Herr sei die einzige rechtmäßige Obrigkeit, die weltliche Gewalt habe sich ihre Macht unerlaubt angeeignet. Diese Brüder waren überzeugt von der Gottgefälligkeit ihrer aufrührerischen Pläne. Sie hielten sich nicht für schuldig, irgendeiner weltlichen Obrigkeit Gehorsam zu leisten.
42. Ob die Brüder sich aber untertänig verhielten oder mit Gewalt vorgehen wollten, die Obrigkeiten sahen in ihrer Auffassung und ihrem Verhalten stets eine Bedrohung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit. Sie konnten nicht dulden, daß die Täufer sich einer Reihe von Untertanenpflichten entzogen, daß sie selbst kein Amt übernehmen wollten und damit einen Fremdkörper im Staat darstellten. Auch mußten die Träger der weltlichen Gewalt der Lehre von der Undchristlichkeit der Obrigkeit mit aller Schärfe entgegentreten.
43. Im Verhör legten die Brüder je nach Beredsamkeit und Bildung, nach Temperament und Klugheit ein unterschiedliches Verhalten an den Tag. Während zahlreiche Lehrer und auch sehr viele einfache Täufer dringend um eine Vernehmung ersuchten oder bereitwillig Auskunft erteilten, zeigten sich andere Brüder hartnäckig und verstockt. Wieder andere betrugen sich höchst ungebührlich oder gaben zweideutige Antworten.
44. Auch auf den Befehl, das Land zu verlassen, reagierten die Taufgesinnten sehr verschieden. Viele beugten sich widerspruchslos der Anordnung der weltlichen Gewalt. Andere erklärten, die Obrigkeit habe kein Recht, die Ausweisung zu verhängen. Daneben traten überall Brüder auf, die zwar bereit waren, in die Fremde zu ziehen, die aber auf keinen Fall geloben wollten, nie wieder in ihre Heimat zurückzukehren. Sie verwiesen auf den unerforschlichen Ratschluß Gottes: wo immer der Herr sie hinführe, dahin mußten sie gehen.
45. Welche Leiden und Entbehrungen die Täufer auch immer zu erdulden hatten, welche Strafen sie auf sich nehmen mußten — sie ertrugen alles mit einer unbeschreiblichen Bereitschaft zum Leiden. Alles Schwere, das ihnen widerfuhr, war ihnen ein Zeichen ihrer Auserwähltheit. Ihre Gegner sahen in dieser Haltung mutwilliges Suchen des Leides oder das Wirken des Teufels.

Da die vorliegende Arbeit sich auf die Verhörsakten stützt, beschränken sich die erzielten Ergebnisse ganz auf Lehre und Leben der Täufer. Nur in geringem Maße konnte aus Fragestücken, Begleitschreiben und Kommentaren auf Einstellung und Vorgehen der Obrigkeiten geschlossen werden. Hier liegt eine Möglichkeit für aufschlußreiche Weiterarbeit. Der Auswertung der Verhörsakten müßte die Untersuchung der Mandate und Erlasse, Wiedertäuferordnungen, Strafbescheide und sonstiger obrigkeitlicher Befehle folgen. Aussagen und Verhalten der Täufer könnten dann jeweils mit den entsprechenden Reaktionen und Maßnahmen der weltlichen Gewalt verglichen werden. Fruchtbar wäre auch die Gegenüberstellung von Verhörsaussagen und dogmatischen Hauptschriften der Taufgesinnten. Eventuell ließe sich so der Einfluß bedeutender theologisch gebildeter Täuferführer, wie Balthasar Hubmaier, Hans Denck und Pilgram Marbeck, auf die verschiedenen Gruppen und Strömungen im ober- und mitteldeutschen Täufertum feststellen.

Interessante Einblicke gäbe sicherlich auch ein Vergleich der im Anhang dargebotenen Übersicht über die von den Brüdern angeführten Schriftstellen mit den täuferischen Bibelkonkordanzen. Diese erfreuten sich bei den Brüdern großer Beliebtheit, da sie ihnen das nötige Rüstzeug boten, eine Glaubensfrage hinreichend in ihrem Sinne zu beantworten. Der Vergleich mit Hans Huts „Ratsbüchlein“¹ und der „Testamentserleuterung“ Pilgram Marbecks und seiner Freunde² könnte besonders aufschlußreich sein.

¹ Es wurde Hut 1527 in Augsburg abgenommen und befindet sich in den Wiedertäuferakten des Stadtarchivs Augsburg. Auszüge und Abschriften fanden sich bei Eitelhans Langenmantel. Vgl. F. Roth, Zur Gesch. d. Wiedertäufer in Oberschwaben, II. Zur Lebensgesch. Eitelhans Langenmantels v. Augsburg: Zs. d. Hist. Vereins f. Schwaben und Neuburg 27 (1900) 38 ff.

² Testamenterleutterung. „Erleutterung durch außzug aus Heiliger Biblischer schrift/ tail ond gegentail/ samt ainstails angehangen beiden/ zu dienst onnd fürderung ains klaren ortalts/ von wegen onderschaid Alts ond News Testaments/ onnd jre beder Sündtuergebung/ Opfer/ Erlösung/ Gerchtigkeit/ Gnad/ Glauben/ Gaist/ Folk onnd anderm/ so grundtlich/ lautter ond nützlich nie ersehen/ genant Testamenterleutterung. s. l. e. a.

Nach 1543 entstanden. Vorhanden in zwei Exemplaren in der Zentralbibliothek Zürich und der Preuß. Staatsbibliothek Berlin. Vgl. W. Wiswedel, Die Testamentserläuterung. Ein Beitrag zur Täufergeschichte: Bll. f. württemb. KiG NF 41 (1937); J. Loserth, Marbeck: ML III 30 f. (1938); Chr. Hege, Pilgram Marbeck und die oberdeutschen Taufgesinnten: ARG 37 (1940).

ANHANG

Synoptische Tabellen:

Übersicht über die von den Täufern in den Verhören angeführten Bibelstellen,
nach Ländern geordnet

- I. Zur Auffassung von der Kirche
- II. Zum Schriftprinzip
- III. Zur Überzeugung, die Auserwählten zu sein
- IV. Zur Lehre von der Taufe
- V. Zur Lehre vom Abendmahl
- VI. Zur Rechtfertigung der Gemeindezucht
- VII. Zur Auffassung von Predigtamt und Sendung
- VIII. Zur Eschatologie
- IX. Zur Meinung von den Andersgläubigen, insbesondere der Geistlichkeit
- X. Zur Rechtfertigung der Absonderung
- XI. Zur Lehre von der Rechtfertigung
- XII. Zur Auffassung von Obrigkeit und Kriegsdienst
- XIII. Zur Ablehnung des Eides
- XIV. Zur Nachfolge Jesu und Leidensethik

Abkürzungen:

- Zür.: Zürich
B. Pf.: Baden und Pfalz
Wü.: Württemberg
Th.: Thüringen
Bay.: Bayern (Franken u. Reichsstädte Regensburg, Kaufbeuren, Rothenburg,
Nördlingen, Schweinfurt, Weißenburg)
He.: Hessen

Die arabischen Ziffern geben an, wie oft die betreffende Bibelstelle in den einzelnen Ländern angeführt wurde.

I.

ZUR AUFFASSUNG VON DER KIRCHE

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 7, 24	—	1	—	—	—	—	Röm. 14, 7	—	—	—	—	1	1
Matth. 18, 20	—	—	1	—	—	—	1. Kor. 3, 16 f.	—	—	—	—	—	3
Matth. 22, 37 ff.	—	—	—	—	—	1	1. Kor. 6, 12 ff.	—	—	—	—	—	2
Luk. 22, 24 ff.	—	—	—	—	1	—	1. Kor. 12, 12 f.	—	—	—	—	1	—
Joh. 3	—	—	—	—	1	1	2. Kor. 6, 16	—	—	—	—	—	1
Röm. 8, 3 f.	1	—	—	—	—	—	Gal. 5, 22	1	—	—	—	—	—
Röm. 10, 4	1	—	—	—	—	—	Jes. 55, 11	—	—	—	—	—	1

II.

ZUM SCHRIFTPRINZIP

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 5, 6	—	—	—	—	1	—	2. Thess. 2, 3	—	—	—	—	1	—
Matth. 5, 19	—	—	—	—	1	—	1. Tim. 6, 3	—	—	—	—	1	—
Matth. 12, 30	—	—	—	—	1	—	Offb. 22, 17 ff.	—	—	—	—	1	1
Matth. 15, 2 ff.	—	—	—	—	1	—	Deut. 4, 2	1	—	1	—	3	1
Joh. 12, 47	—	—	—	—	1	—	Deut. 12, 1	—	—	—	—	1	—
Joh. 14, 26	—	—	—	—	1	—	Deut. 18, 15	—	—	—	—	1	—
Joh. 15, 15	—	—	—	—	1	—	Deut. 27, 26	—	—	—	—	1	—
Gal. 1, 8	—	—	—	—	1	—	Jos. 23, 6	—	—	—	—	1	—
Gal. 3, 15	—	—	—	—	1	—	Spr. 30, 6	—	—	1	—	2	—
Gal. 5, 1	—	—	—	—	1	—	Jer. 11, 3	—	—	—	—	1	—
Kol. 2, 8	—	—	1	—	1	—	Jer. 26, 2	—	—	—	—	1	—

III.

ZUR ÜBERZEUGUNG, DIE AUERWÄHLTEN ZU SEIN

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 7, 14	—	—	—	—	1	—	Joh. 15, 19	—	—	—	1	1	—
Matth. 10, 20	—	—	1	—	—	—	Eph. 2	—	—	—	—	1	—
Matth. 10, 29 ff.	—	—	—	—	1	—	Jak. 5, 16 ff.	—	—	—	—	1	—
Matth. 16, 19	—	—	—	—	1	—	Offb. 7	—	—	—	2	—	—
Matth. 18, 20	—	—	—	—	1	—	Gen. 12, 2	—	—	—	—	1	—
Matth. 20, 22 f.	—	—	—	—	1	—	Gen. 16, 6	—	—	—	—	1	—
Matth. 22, 14	—	—	—	—	1	1	Jes. 55, 3	1	—	1	—	1	—
Luk. 18, 7	—	—	1	—	—	—	Jer. 31, 33	—	—	1	1	1	1
Luk. 21, 18	—	—	—	—	—	1							

IV.

ZUR LEHRE VON DER TAUFE

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 3	4	—	1	—	7	3	Apg. 10	3	—	—	—	4	2
Matth. 10, 24	—	—	1	—	—	—	Apg. 16, 15	—	1	—	—	—	1
Matth. 15, 13	1	—	—	—	—	—	Apg. 16, 30 ff.	—	1	1	—	—	1
Matth. 17, 5	—	—	—	—	—	1	Apg. 18, 8	—	—	—	—	1	1
Matth. 18, 3	—	—	1	1	1	3	Apg. 19, 1 ff.	2	1	1	—	3	2
Matth. 19, 14 f.	—	—	5	1	1	1	Apg. 22, 14 ff.	1	—	—	—	—	1
Matth. 20, 22	—	—	—	—	1	—	Röm. 1, 17	—	—	—	—	—	1
Matth. 21, 15 f.	—	—	1	—	—	—	Röm. 2, 12 ff.	—	—	—	—	—	1
Matth. 22	—	—	—	—	—	1	Röm. 2, 25 ff.	—	—	—	2	1	—
Matth. 24, 34 ff.	—	—	1	—	—	—	Röm. 5, 12	—	—	—	—	—	1
Matth. 28, 16 ff.	4	3	1	7	12	8	Röm. 6	3	—	6	—	1	3
Mark. 1, 4 f.	1	—	—	—	2	2	Röm. 10, 14 ff.	—	3	—	—	3	2
Mark. 4, 9	1	—	—	—	—	—	1. Kor. 1, 16	—	—	—	—	—	1
Mark. 10, 13 ff.	1	—	1	—	1	—	1. Kor. 12, 13	—	—	—	—	—	1
Mark. 16, 15 f	5	3	7	6	27	14	1. Kor. 14, 20	—	—	1	—	—	1
Luk. 3	2	—	—	—	3	1	1. Kor. 15, 21 f.	—	—	—	—	—	1
Luk. 10, 41 f.	—	—	—	—	1	1	2. Kor. 5, 17	—	—	1	—	—	—
Luk. 18, 15 ff.	—	—	1	—	1	—	Gal. 3	—	—	—	—	1	1
Joh. 1, 3	—	1	—	—	—	—	Eph. 2, 2	—	—	1	—	—	—
Joh. 1, 26 ff.	1	—	—	1	—	—	Eph. 4, 22	3	—	—	—	—	—
Joh. 3, 5 f.	—	—	2	1	3	2	Eph. 5, 26	—	—	—	—	1	—
Joh. 4	1	—	—	—	1	—	Kol. 2, 12	—	—	—	—	1	1
Joh. 10, 16	—	—	1	—	—	—	Tit. 3, 5	—	1	—	—	1	1
Joh. 15, 2 ff.	—	—	—	—	—	2	1. Petr. 3, 21	—	—	1	—	6	1
Apg. 1, 5	—	—	—	—	1	—	Hebr. 11, 6	—	—	1	—	—	—
Apg. 2, 38 ff.	2	2	2	—	5	3	Jak. 2, 26	—	—	—	1	—	—
Apg. 4, 4	—	—	—	—	1	—	Deut. 28	—	—	—	—	—	1
Apg. 8, 12	—	—	—	—	—	1	Jes. 48, 17 f.	—	—	—	—	1	—
Apg. 8, 30 ff.	1	1	—	—	5	2	Jer. 4, 4	—	—	—	—	—	2
Apg. 9	—	—	—	—	2	1	Jer. 9, 24	—	—	—	2	—	—

V.

ZUR LEHRE VOM ABENDMAHL

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 6, 9	—	—	—	—	—	2	Joh. 1, 14	—	—	—	—	1	—
Matth. 15, 17	—	—	—	—	1	—	Joh. 6	—	—	7	4	11	3
Matth. 20, 22	—	—	—	—	4	—	Apg. 1	—	—	—	—	—	1
Matth. 24, 23	—	—	3	—	2	—	Apg. 7, 48	—	—	—	4	5	—
Matth. 26	—	—	1	5	10	1	Röm. 12, 5	—	—	—	—	1	—

Matth. 28, 6	—	—	—	—	—	1	1. Kor. 2, 14	—	—	—	—	1	—
Mark. 7, 19	—	—	—	1	—	—	1. Kor. 5, 11	—	—	1	—	—	1
Mark. 14, 22	—	—	1	—	—	1	1. Kor. 10, 14 ff.	—	—	2	1	2	1
Mark. 16, 19	—	—	—	8	—	1	1. Kor. 11, 17 ff.	1	—	2	2	—	2
Luk. 22, 19 ff.	—	—	4	5	6	1	Eph. 4, 15 f.	—	—	—	—	1	—
Joh. 1, 1	—	—	—	1	—	—	Ex. 20, 4	—	—	—	1	—	—

VI.

ZUR RECHTFERTIGUNG DER GEMEINDEZUCHT

Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.

Matth. 18, 15 ff.	1	1	—	—	1	2
-------------------	---	---	---	---	---	---

VII.

ZUR AUFFASSUNG VON PREDIGTAMT UND SENDUNG

Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.

Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.

Matth. 3, 1	—	—	—	—	—	1	Joh. 15, 12 ff.	—	—	—	—	1	—
Matth. 4, 17	—	—	—	—	1	1	Joh. 20, 19	—	—	—	—	1	—
Matth. 5, 16	—	—	1	—	—	—	Joh. 20, 21	—	—	—	—	1	—
Matth. 10	1	—	1	2	2	1	App. 1, 26	—	—	—	1	—	—
Matth. 18, 20	—	—	—	1	—	—	App. 2, 38 ff.	—	—	—	—	—	1
Matth. 21, 13	1	—	—	—	1	—	App. 8, 20	—	—	—	—	1	—
Matth. 28, 19 f.	—	—	—	—	—	2	1. Tim. 3, 1 ff.	—	—	2	—	—	—
Luk. 9, 1 ff.	—	—	—	—	1	—	1. Petr. 2, 12	—	—	1	—	—	—
Luk. 10, 5	—	—	—	—	1	—	2. Petr. 1, 21	—	—	—	—	1	—
Luk. 22, 26	—	—	—	—	1	—	Hioh 12, 7 ff.	—	—	—	—	1	—
Luk. 24, 47	—	—	—	—	—	1	Ps. 19, 5	—	—	—	—	1	—
Joh. 10, 8 ff.	2	—	—	—	—	—							

VIII.

ZUR ESCHATOLOGIE

Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.

Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.

Matth. 3, 1 f.	—	—	—	—	1	—	Offb. 13	—	—	—	—	1	—
Matth. 7, 13	—	—	—	—	1	—	Offb. 15	—	—	—	—	—	1
Matth. 13, 47 ff.	—	—	—	—	1	—	Deut. 28, 19 ff.	—	—	—	1	—	—
Matth. 20, 16	—	—	—	—	1	—	Ps. 37, 9 ff.	—	—	—	—	1	—
Matth. 24	—	—	—	1	4	—	Jer. 30	—	—	—	—	1	—
Matth. 25, 31 ff.	—	—	—	—	1	—	Hes. 7	—	—	—	—	2	—

Luk. 21	—	—	—	1	2	—	Hes. 37	—	—	—	—	1	—
1. Kor. 15	—	—	—	—	3	—	Dan. 7	—	—	—	—	1	—
2. Kor. 5	—	—	—	—	1	—	Dan. 9, 24 ff.	—	—	—	1	1	—
1. Thess. 5	—	—	—	—	1	—	Dan. 12	—	—	—	1	1	1
2. Thess. 2	—	—	—	—	1	—	Weish. 3, 8 ff.	—	—	—	—	1	—
2. Petr. 3, 10 ff.	—	—	—	—	2	—	Weish. 5	—	—	—	—	1	—
Offb. 11, 3	—	—	—	—	—	3	Weish. 6, 7	—	—	—	—	1	—

IX.

ZUR MEINUNG VON DEN ANDERSGLÄUBIGEN,
INSBESONDERE DER GEISTLICHKEIT

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 7, 3	—	—	1	—	—	—	1. Kor. 9, 2 f.	—	—	2	—	—	—
Matth. 7, 15	1	—	1	—	1	1	2. Kor. 1, 24	—	—	1	—	—	—
Matth. 7, 17	—	—	2	—	—	1	2. Kor. 11, 14 f.	—	—	1	—	—	—
Matth. 7, 21 ff.	—	—	1	—	—	—	Gal. 5, 6	—	—	—	—	1	—
Matth. 10, 8	—	—	1	—	—	—	Gal. 5, 19	1	—	—	—	—	—
Matth. 12, 30 ff.	—	—	—	—	1	2	Eph. 2, 2	—	—	2	—	—	—
Matth. 16	—	—	—	—	2	1	Kol. 2, 8	—	—	—	—	1	—
Matth. 18, 7	—	—	—	—	—	1	2. Thess. 2, 4	—	—	—	—	1	—
Matth. 20, 19	—	—	—	—	1	—	1. Tim. 6, 8	—	—	1	—	—	—
Matth. 22, 13	—	—	1	—	—	—	1. Petr. 4, 4	—	—	—	—	—	1
Matth. 23	—	—	—	—	2	—	1. Petr. 5, 3	—	—	1	—	—	—
Mark. 4, 11 f.	—	—	—	—	1	—	2. Petr. 2, 4	—	—	—	—	—	1
Mark. 8, 31	—	—	—	—	1	—	Hebr. 4, 12	—	—	1	—	—	—
Mark. 10, 32 ff.	—	—	—	—	1	—	Jak. 2, 19	—	—	1	—	—	—
Mark. 12, 38	—	—	—	—	—	2	Spr. 10, 28	—	—	1	—	—	—
Mark. 13, 22	1	—	—	—	—	—	Jes. 24, 2	—	—	1	—	—	—
Luk. 11, 52	—	—	1	—	—	—	Jes. 55, 10 f.	—	—	1	—	—	—
Luk. 12, 47	—	—	—	—	—	1	Jer. 6, 14	—	—	1	—	—	—
Joh. 5, 29	—	—	—	—	1	—	Jer. 27	—	—	—	—	1	—
Joh. 5, 39	—	—	—	—	1	—	Hes. 13, 18	—	—	—	—	1	—
Joh. 10, 8 ff.	1	—	3	—	—	—	Hes. 18	—	—	—	—	1	—
Joh. 13, 16 f.	—	—	1	—	—	—	Hes. 33	—	—	—	—	1	—
Röm. 16, 18	—	—	1	—	—	—	Hes. 34	—	—	—	—	1	—
1. Kor. 5, 7 ff.	—	—	1	—	—	1	Mich. 3	—	—	—	—	1	—

X.

ZUR RECHTFERTIGUNG DER ABSONDERUNG

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 6, 6	—	—	—	2	—	—	Gal. 5, 21	—	—	—	—	—	1
App. 7, 48	—	—	—	1	2	1	Kol. 2, 8	—	—	—	—	1	—
1. Kor. 5, 11	—	—	—	—	—	3	2. Thess. 3, 6	—	—	—	—	—	2
2. Kor. 6, 16 f.	—	—	1	—	—	1							

XI.

ZUR LEHRE VON DER RECHTFERTIGUNG

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 5	—	—	2	—	—	—	Eph. 2	—	—	—	—	—	2
Matth. 7, 21 ff.	—	—	—	—	—	1	Eph. 4, 30	—	—	1	—	—	—
Matth. 10	—	—	—	—	—	2	Eph. 5, 27	—	—	1	—	—	—
Matth. 12, 36	—	—	1	—	—	1	Phil. 2	—	—	—	—	—	2
Matth. 12, 47 ff.	—	—	1	—	—	—	Phil. 4	—	—	—	—	—	1
Luk. 6	—	—	—	—	—	1	Kol. 1	—	—	—	—	—	1
Luk. 10	—	—	1	—	—	—	Tit. 2, 14	—	—	—	—	—	1
Luk. 24	—	—	—	—	—	1	Tit. 3, 8	—	—	—	—	—	2
Joh. 3	—	—	—	—	—	1	1. Petr. 1, 3 ff.	—	—	—	—	—	1
Joh. 13, 34 f.	—	—	1	—	—	—	1. Petr. 4, 18 ff.	—	—	—	—	—	1
Joh. 14, 21	—	—	—	—	—	1	2. Petr. 1, 10	—	—	—	—	—	1
Joh. 15, 4	—	—	—	—	—	1	2. Petr. 2, 4	—	—	—	—	—	2
Joh. 15, 12 ff.	—	—	—	—	—	1	1. Joh. 1, 8	—	—	1	—	—	—
Apg. 4	—	—	—	—	—	1	1. Joh. 2, 4	—	—	1	—	—	—
Apg. 10	—	—	—	—	—	1	1. Joh. 3, 8	—	—	1	—	—	—
Apg. 15	—	—	—	—	—	1	Hebr. 9, 27 f.	—	—	—	—	—	1
Apg. 17, 31 f.	—	—	—	—	—	1	Hebr. 12, 1	—	—	1	—	—	—
Röm. 2, 5 ff.	—	—	—	—	—	1	Jak. 1, 15 ff.	—	—	1	—	—	2
Röm. 2, 9 f.	—	—	—	—	—	2	Jak. 2	—	—	—	—	—	3
Röm. 6, 23	—	—	—	—	—	1	Jes. 3, 10	—	—	—	—	—	1
Röm. 8, 1	—	—	1	—	—	—	Jes. 58	—	—	—	—	—	1
Röm. 10	—	—	—	—	—	1	Jes. 66, 18	—	—	—	—	—	1
1. Kor. 1, 30 f.	—	—	—	—	—	1	Hes. 33, 12	—	—	—	—	—	1
1. Kor. 4, 5	—	—	—	—	—	1	Weish. 5	—	—	—	—	—	1
1. Kor. 13	—	—	—	—	—	1	Tob. 4	—	—	—	—	—	1
2. Kor. 5, 10	—	—	—	—	—	2	Sir. 16, 11 f.	—	—	—	—	—	1
Gal. 5	—	—	1	—	—	1	Sir. 17, 16 ff.	—	—	—	—	—	1
Eph. 1	—	—	—	—	—	1	Sir. 29	—	—	—	—	—	1

XII.

ZUR AUFFASSUNG VON OBRIGKEIT UND KRIEGSDIENST

	Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.		Zür.	B.Pf.	Wü.	Th.	Bay.	He.
Matth. 5, 21	1	—	—	—	—	2	Apg. 10	—	—	1	—	—	—
Matth. 5, 38 f.	—	—	2	—	—	—	Apg. 24, 16	1	—	—	—	—	—
Matth. 5, 43 ff.	—	1	1	—	—	2	Röm. 2, 1 ff.	—	—	1	—	—	—
Matth. 13, 29	—	—	—	2	—	—	Röm. 9, 17 ff.	—	—	1	—	—	—
Matth. 18, 15 ff.	—	—	—	1	—	—	Röm. 12, 17 ff.	1	—	1	1	—	2
Matth. 19, 16 ff.	—	—	—	—	2	—	Röm. 13	—	1	1	2	2	1
Matth. 20, 25 ff.	—	—	2	—	—	—	Gal. 5, 15	—	—	1	—	—	—

Matth. 22, 21	—	—	—	—	3	1	Eph. 6, 12 f.	—	—	1	—	—	—
Matth. 26, 52	—	—	—	—	—	1	Kol. 1, 13	—	—	1	—	—	—
Luk. 6, 29	—	—	—	—	—	1	1. Tim. 1, 8	—	—	—	—	1	—
Luk. 6, 37	—	—	—	1	—	—	2. Tim. 2, 20 f.	—	—	2	—	—	—
Luk. 22, 25 f.	—	—	—	1	—	—	Ex. 20, 13	—	—	—	1	—	—
Luk. 22, 53	—	—	1	—	—	—	Deut. 16, 18 f.	—	—	—	—	1	—
Joh. 6, 15	—	—	2	—	—	—	Spr. 16, 4	—	—	1	—	—	—
Joh. 18, 36	—	—	1	—	—	—	Dan. 2, 21	—	—	—	—	—	1
Joh. 19, 11	—	—	—	1	—	—	Hos. 4, 1 ff.	—	—	1	—	—	—
Apg. 4, 19	1	—	—	—	—	—	Sir. 39, 30	—	—	1	—	—	—
Apg. 5, 29	3	—	—	—	1	1							

XIII.

ZUR ABLEHNUNG DES EIDES

	Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.							Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.					
Matth. 5, 33 ff.	2	3	7	11	2	3	Matth. 23, 16 ff.	—	1	1	—	—	—

XIV.

ZUR NACHFOLGE JESU UND LEIDENSETHIK

	Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.							Zür. B.Pf. Wü. Th. Bay. He.					
Matth. 5, 4	—	1	—	—	1	—	Luk. 22, 24 ff.	—	—	—	1	1	—
Matth. 7, 21	—	—	—	—	4	—	1. Kor. 13	—	—	—	—	1	—
Matth. 10	—	—	—	3	3	3	2. Kor. 6, 4 ff.	—	—	—	—	—	1
Matth. 12, 50	—	—	—	—	1	—	Gal. 5, 19 ff.	—	1	—	—	—	—
Matth. 19, 29	—	—	—	1	—	—	2. Tim. 3, 12	1	—	—	—	1	—
Matth. 20, 20 ff.	—	—	—	—	1	—	1. Petr. 4, 19	—	—	1	—	—	—
Mark. 13, 13	—	—	—	1	—	—	1. Petr. 5	—	—	—	—	1	—
Luk. 6, 20 ff.	—	—	—	—	1	—	Hebr. 12, 6	—	—	—	—	1	—
Luk. 6, 29	—	—	—	1	—	—	Ps. 25, 4 f.	—	—	—	—	1	—
Luk. 14, 26	—	1	—	1	1	—	Ps. 94, 12	—	—	—	—	1	—
Luk. 17, 10	—	—	—	—	1	—	2. Makk. 6, 26	—	—	—	—	—	1

NACHWORT

von Andrea Körsgen-Wiedeburg

Seit dem Abschluß der vorliegenden Arbeit sind eine Reihe von Jahren vergangen, in denen die Täuferforschung sich weiter intensiviert hat. Neben der Herausgabe von weiteren Täuferakten (Straßburg) und von Schriften bedeutender Täuferführer (Denck, Hubmaier) konzentrierte sich die Forschung vor allem auf folgende Problemkreise und Gegenstände: Täufern und Reformation, geistig-religiöse Wurzeln des Täufern, Kirchenbegriff, Staats- und Obrigkeitsanschauung, soziale Herkunft der Täufer.

Eine wertvolle Hilfe für die in den letzten Jahren zahlreich erschienene Literatur zur Geschichte der Täufer bietet die 1962 von H. J. Hillerbrand herausgegebene Bibliographie des Täufern mit weit über 4000 Nummern. Im Folgenden sollen nur diejenigen Arbeiten Erwähnung finden, die mit dem Thema der vorliegenden Studie und mit den in ihr behandelten Einzelfragen in unmittelbarem Zusammenhang stehen (genaue Titelangabe siehe den Nachtrag zum Literaturverzeichnis). Vollständigkeit wird dabei nicht angestrebt; ich verweise hierfür auf die oben genannte Bibliographie.

Die Herausgabe der deutschen Täuferakten im Rahmen der Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte fand 1959/60 mit dem 7. und 8. Band ihre Fortsetzung. Die beiden von M. Krebs und H. G. Rott herausgegebenen Bände enthalten die Täuferakten der Stadt Straßburg für die Jahre 1522—1535; für die späteren Straßburger Akten sowie die übrigen elsässischen Territorien sind weitere Bände geplant. In der vorliegenden Arbeit, die das ober- und mitteldeutsche Täufern behandelt, werden Straßburg und das Elsaß nicht berücksichtigt. Ich muß daher auf den Inhalt der beiden Aktenbände etwas näher eingehen. Sie umfassen die Jahre 1522—1532 bzw. 1533—1535. Es ist dies der Zeitraum vor der dogmatischen und organisatorischen Konsolidierung des Straßburger Kirchenwesens durch die Kirchenordnung, das Zuchtmandat, das Kirchenmandat für die Landgemeinden und die erste Visitation 1534/35. Vor diesem Zeitpunkt liegen die entscheidenden Auseinandersetzungen mit der Täuferbewegung und den anderen dissen-

tierenden Gruppen (Schwendkfelder, Melchioriten). Sie erreichen 1533—1535 infolge der Geschehnisse in Münster ihren Höhepunkt, um dann rasch einer relativen Beruhigung Platz zu machen. In dem vorliegenden Aktenmaterial treten im Vergleich zu den anderen Quellenbänden zur Geschichte der Täufer die Verhöre und Prozeßakten, auf denen die vorliegende Studie aufbaut, mehr in den Hintergrund. Zurückzuführen ist dies auf die weitgehende Zerstörung der Straßburger Gerichtsarchivalien in den Jahren 1789 ff. und durch die Brände anläßlich der Beschießung 1870. Das in Auszügen noch vorhandene (so auch die Ratsprotokolle vor 1539) entstammt zum großen Teil dem Nachlaß des Täuferforschers Jacob Wencker II (1668—1743). Bei diesem Mangel an wichtigsten Archivalien versuchten die Herausgeber das Bild durch Heranziehung anderer zeitgenössischer Quellen zu vervollständigen. So enthalten die Bände neben den relativ wenigen Verhören, Ratsprotokollen und Ratsbeschlüssen vor allem die Ratseingaben und Gutachten der Straßburger Reformatoren sowie Auszüge aus ihren Schriften und ihrem Briefwechsel. Neben solchen Quellenstücken finden sich täuferische Gegenschriften, Flugschriften und Traktate. Das gebotene Material betrifft nicht nur die Täufer im strengeren Sinne (Schweizer Brüder), sondern alle dissentierenden Gruppen und Einzeltgänger der Reformationszeit. Aus den Akten werden vor allem zwei Sachverhalte näher beleuchtet: 1. Die relativ sehr milde Behandlung der Täufer durch den Straßburger Rat, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Prädikanten. 2. Die intensive und gewissenhafte Auseinandersetzung der Straßburger Reformatoren mit der täuferischen Bewegung und ihrem Anliegen und die großen Sympathien, die einige Prediger anfangs für die Täufer hegten. Die Straßburger Verhörsprotokolle bestätigen das Bild, das die vorliegende Arbeit aufgrund der Protokolle der übrigen Aktenbände gewinnt, wenn man von Ausnahmeerscheinungen wie Melchior Hoffmann oder dem geistesgestörten Bigamisten Claus Frey absieht.

An Literatur zur Geschichte der Täuferbewegung im Straßburg und im Elsaß wäre zu erwähnen: Die einschlägigen Abschnitte in den Reformationsgeschichten von J. Adam und bei F. Wendel, *L'église de Strasbourg. Sa constitution et son organisation 1532—1535* (1942) sowie bei W. Bellardi, *Die Geschichte der «christlichen Gemeinschaft» in Straßburg 1546—1550* (1930). Ferner außer dem von der Autorin bereits herangezogenen Buch von A. Hulshof die Aufsätze von J. Horsch über die Schweizer Brüder in Straßburg (1939), von Ph. Dollinger über die Toleranz in Straßburg (1954) und von R. Kreider über die Täufer und die weltliche Gewalt in Straßburg (1955). Über das Verhältnis der einzel-

nen Straßburger Reformatoren zu den Täufern vgl. die im 7. Band der Täuferakten S. XI angegebene Literatur.

Nicht wenige der in der in der vorliegenden Studie behandelten Sachbereiche sind in den letzten Jahren in der Täuferforschung erneut bearbeitet worden. Auf die wichtigsten Arbeiten sei im Folgenden kurz hingewiesen.

Im Rahmen der allgemeinen Täufergeschichte sind vor allem zu erwähnen die *Mennonite Encyclopædia* (1955—1959), eine wichtige Parallelerscheinung zum Mennonitischen Lexikon; die Festschrift für II. S. Bender (1957) mit vielen wertvollen Beiträgen; sowie die einzige moderne Gesamtdarstellung der Täufergeschichte durch G. H. Williams (1962). Die geistig-religiösen Wurzeln der Täuferbewegung und ihr Verhältnis zur Reformation behandeln die Aufsätze von J. J. Kiwiet über die *Theologia Teutsch* (1958), von R. Kreider über Täufern und Humanismus (1952), von H. Fast über die Abhängigkeit der ersten Täufer von Luther, Erasmus und Zwingli (1956) und von F. Blanke und H. J. Hillerbrand über Täufern und Reformation (1957 bzw. 1960).

Über die Täufergeschichte der in der vorliegenden Arbeit behandelten Territorien wären nachzutragen:

Für Zürich und die Schweiz: Die beiden Aufsätze von F. Blanke über die Vorstufen und die Entstehung der ersten Täufergemeinde (1952 bzw. 1953) sowie die Dissertation von J. H. Yoder über die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz (1957).

Für Baden und die Pfalz: Die Täuferakten für dieses Gebiet (TA Bd. IV) werden z. T. ergänzt durch die Beiträge von M. Krebs in der *Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins* (1931, 1952, 1955). Ferner sind zu erwähnen die Freiburger phil. Diss. von E. F. P. Güss über das Verhalten der kurpfälzischen Regierung zum Täufern (1960) und die beiden Studien von G. Greulich und J. H. Yoder über das Frankenthaler Religionsgespräch (1953 bzw. 1962).

Für Schwaben: Hier sind folgende Aufsätze (teilweise mit Quellenanhang) nachzutragen, da Bd. I der Täuferakten ja nur das Herzogtum Württemberg umfaßt: G. Bossert über die Täufer in Oberschwaben, in Rottenburg und Horb (1888 bzw. 1892); E. Teufel über die Nebenströmungen der Reformation in Schwäbisch-Gmünd (1946) und der Aufsatz von Fr. Roth über Höhepunkt und Niedergang der Taufbewegung in Augsburg (1901).

Für Thüringen: Über dieses Gebiet handeln G. Zschäbitz in seinem Buch über die mitteldeutsche Täuferbewegung nach 1525

(1958) und J. S. Oyer in einem Aufsatz über das Täuferertum in Mitteldeutschland (1960/61).

Über die Täuferbewegung in Franken und in Bayern sind keine neueren Forschungen erschienen.

Für Hessen: Über die Hintergründe und die Entwicklung des Täuferertums in der Landgrafschaft handelt die Dissertation von A. W. Dirrim (1959); die Haltung Philipps von Hessen zur Täuferbewegung untersucht F. H. Littell (1957).

Auch zu einer Reihe von Sachproblemen, die in der vorliegenden Studie zur Sprache kommen, sind neuere Untersuchungen erschienen.

Über Herkunft und soziale Zusammensetzung der Taufgesinnten handeln P. Peachy für die Schweiz (1954), W. Fellmann für Baden und die Pfalz (1954) und Ruth Weiss für Hessen (1959 und 1961).

Der Kirchen- und Gemeindebegriff der Täufer wird untersucht von J. L. Garret (1958) und H. Fast (1956). Über das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat und über die täuferische Kirchenorganisation handeln Harold Schultz und P. Peachy (1954 bzw. 1956).

Den Biblizismus der Täufer untersucht J. C. Wenger (1957); das Verhältnis von Wort, Geist und Schrift W. Wiswedel (1955) und Walter Klaassen (1960).

Die täuferische Ethik ist das Thema der Dissertationen von J. W. Nickel (1959) und A. P. Toews (1960).

Die Staatsanschauung und das täuferische Verhalten zur Obrigkeit waren mehrfach Gegenstand von Untersuchungen. H. J. Hillerbrand handelte über die politische Ethik des oberdeutschen Täuferertums (1962); seinen Pazifismus untersuchen ein Aufsatz von H. S. Bender (1955) und die Dissertation von Cl. Baumann (1961). Hierher gehören auch die Dissertationen von F. Rödel und G. Zschäbitz über die anarchischen und revolutionären Potenzen bei den Täufern (1950 bzw. 1956).

Das Problem der Toleranz im Zusammenhang mit der Täufergeschichte wird behandelt von J. Lecler im I. Bd. seiner Geschichte der Toleranz im 16. Jahrhundert (1955) und von H. S. Bender im ARG (1953).

Hinzuweisen ist ferner auf die mittlerweile erschienenen Monographien über Lehre und Leben einzelner Täuferführer. Sie sind im Nachtrag zum Literaturverzeichnis aufgeführt.

Am Text der vorliegenden Arbeit wurden abgesehen von einer Überprüfung der Terminologie keine Änderungen vorgenommen. Die seither erschienene Literatur wurde an den einschlägigen Stel-

len in den Anmerkungen nachgetragen und diese Hinweise wurden durch eckige Klammern ([]) gekennzeichnet. Das Literaturverzeichnis wurde entsprechend durch einen Nachtrag ergänzt.

Tübingen, den 15. Februar 1966

Andrea Körsgen-Wiedeburg

Orts-, Personen- und Sachregister

- Abendmahl 65, 66, 88, 119, 125, 133,
156/57; s. auch Sakramente
Aberli, Heinrich 8, 49, 86
Abgaben 130, 133
Absonderung 118, 129 f., 160
Albrecht, Hz. von Bayern 13
Alexander 22, 92, 104
Allendorf 148
Allgemeines Priestertum 73, 76, 157
Älteste 73
Alzey 82
Ämter 72—80, 157
Ansbach 25, 27, 61, 88
Antichrist 125, 126
Apokalyptik 24, 25, 51, 116, 160
Askese 121
Aufruhr 16, 21—24, 30, 31, 32, 98,
156
Augsburg 17, 18, 24, 25, 28, 29, 59, 76,
83, 102, 113, 128, 136
Auserwähltsein 24, 25, 35, 51
Austerlitzer Täufer 16
Ausweisung 8, 10, 11, 14, 15, 28, 29,
151/52, 162

Baden 3, 10—15, 108, 161
Bader, Augustin 4, 17, 22, 128
Baiersdorf 85, 108
Bamberg, Bt. 25, 26
Bann 9, 36, 65—71, 120, 125, 131,
133, 138, 157
Bartholfin, Margereta 62, 101, 112, 137
Bastian, Hermann 67
Bauernkrieg 10, 16, 21, 25, 31, 102, 156
Bayern 3, 23 f., 29
Bekehrungsmethode 83
Bekenntnisschriften 3, 7, 10, 31, 67
Belehrung 14, 15, 18, 27, 32, 33
Berthold von Chiemsee, Fürstbf. 154
Besoldung 75
Beyernaumburg 44, 111
Bildersturm 98
Bildung der Prediger 78/79, 148
Binder, Mattis 16, 141, 142, 149, 151
Blaurock, Jörg 8, 9, 43, 49, 50, 59, 68,
70, 71, 81, 82, 99, 100, 130
Blutsfreunde aus der Wiedertaufe 4, 22
Böhmische Brüder 19
Brandenburg 3, 27, 106
Brenz, Johannes 18
Breul, Valentin 120

Brötli, Johannes 8
Bruderhof 12 f.
Brugbach, Hans 49
Bülach 66, 67
Butzer, Martin 11, 33, 67, 119, 128

Capito, Wolfgang 11
Castelberger, Andreas 8, 9, 132, 149
Chiemsee, Berthold, Fürstbf. von s.
Berthold
Chiliasmus 10, 16, 21, 24, 116, 160
Christerie 22, 30
Cochlaeus, Johann 12

Dachsbach, Blasius 61
Dallau 82
Dax, Leonhard 12, 82
Denck, Hans 11, 12, 15, 23, 28, 31,
43, 71, 113, 128, 163
Disputation 33, 38, 67, 138
Distanzierung s. Absonderung
Dorsch, Jörg 86

Ehe 107—114, 159 f.; s. auch Liber-
tinismus, Polygamie
Eichstätt 27
Eid 132, 135, 136, 161
Eigentum 98—107, 113 f., 158
Eisenach 143
Elsaß 3, 24
Endzeitglaube 24, 83—85, 115—118,
129 f., 158, 160
Enthusiasmus 10, 16
Erasmus v. Rotterdam 12
Erbe, Fritz 84
Erfurt 146
Erlangen 86, 110
Erwachsenentaufe 6, 8, 17, 29, 34, 35,
37, 45—63, 65, 82, 85—90, 133,
156, 158
Eschatologie s. Endzeitglaube
Eßlingen 18, 93, 120, 137
Ettenheim 151
Evangelische Pfarrer s. Lutheraner,
Pfarrer
Evangelisten 73

Fabritius, Theodor 148
Fälber, Leonhard 31, 79, 119, 128, 148
Feige, Johann 148
Ferdinand I., Kg. 28, 29

- Fleiner, Joachim 137
 Flugblätter 11
 Folter 150
 Franck, Sebastian 88, 125
 Franken 23—26, 30, 31, 58, 61, 79, 86,
 87, 97, 102, 103, 107, 108, 112, 116,
 117, 156, 158—161
 Frankenhausen 145, 153
 Friedrich II. v. d. Pfalz 14
 Friedrich III. v. d. Pfalz 14
 Friedrich IV. v. d. Pfalz 15
 Fritz, Hans 67

 Gabrierler Täufer 16
 Gebete der Täufer 95
 Gegenmaßnahmen 12, 13, 17 f., 26 f.;
 s. auch Bann, Ausweisung, Folter,
 Hinrichtung, körperl. Strafen
 Geistkirche s. Kirche Christi
 Geistliche Ehe s. Ehe
 Gelassenheit s. Welt
 Gesang 95, 96
 Geliebte Gottes 22
 Gemeinde der Heiligen 6, 9, 10, 12,
 13, 21, 22, 28, 36, 40, 44—46, 48,
 53 f., 63 f., 69—72, 120, 126, 131,
 137, 139
 Gemeindeordnung 72, 83, 94
 Gemeindezucht 67, 69, 72
 Gütergemeinschaft s. Eigentum
 Georg, Markgf. v. Brandenburg 26 f.,
 72
 Geschichtsauffassung 115, 117 f.
 Gewalt 129, 130 f., 138 f., 140, 142 f.;
 s. auch Obrigkeit
 Glaubensartikel 5 f., 10; s. auch Schleit-
 heimer Artikel
 Glaubensbekenntnis, apostolisches 95
 Glaubensfreiheit 12, 28, 29, 140
 Glock, Paul 16, 38, 40, 65, 68, 72, 127,
 137, 141, 142, 148
 Gmünd 18
 Göppingen 18
 Gottesdienst 93—98, 158
 Gottesfreunde 22
 Grebel, Konrad 4, 8, 9, 34, 42, 43, 54,
 70, 82, 87, 95, 108, 112, 117, 125,
 127, 130, 146, 147
 Gredig, Valentin 130
 Crüninger Täufer 44, 68
 Gutte, Endres 39

 Hätzer, Ludwig 8, 11—13, 28, 29, 31,
 86, 133
 Haina 23
 Hausbreitenbach 21, 32, 104, 113
 Hechtlein, Hans 26
 Heilsgeschichte 118
 Hessen 3, 4, 12, 21, 22, 30 f., 38, 56,
 59, 76, 86, 88, 97, 102, 104, 107,
 108, 110, 116, 117, 134, 135, 143,
 144, 149, 152, 153, 156, 158—160
 Hierter, Ludwig 29
 Hilarius 11, 12
 Himmelfahrt Christi 95
 Hinrichtung 9, 13—15, 17—19, 22, 23,
 25—28, 30, 31
 Hinwil 81
 Hirten 73
 Hofer Täufer 16
 Hofmann, Melchior 31
 Hofmeister, Sebastian 70, 71
 Hohenwittlingen 127
 Hottinger 49
 Hubmaier, Balthasar 8, 10, 13, 28, 101,
 134, 144, 146, 163
 Hüuf, Hans 8
 Huldigung s. Eid
 Hut, Hans 4, 17, 23—26, 28—30, 43,
 47, 50, 53, 57, 60, 77, 78, 85—88,
 91, 96, 102—105, 109, 113, 116,
 128, 134, 136, 144, 145, 159, 162,
 163
 Huterische Brüder 12, 19, 22, 25, 29,
 31, 38, 82, 99, 106, 107, 115, 140,
 142, 150
 Hutscher, Ulrich 68, 72, 76, 79, 100

 Johann, Kf. v. Sachsen 32
 Johann Friedrich, Kf. v. Sachsen 133,
 143
 Jörg von Passau s. Nespitzer, Jörg
 Joß, Tell 38
 Jud, Leo 82, 126, 147
 Jungmann, Michael 94, 128, 143

 Kaiserliche Mandate 18, 22, 31
 Karlstadt, Andreas 6, 55, 126, 127
 Kassel 95
 Katharer 19
 Katholische Kirche, Verhältnis zur 82,
 122, 153, 160
 Kaufbeuren 28
 Kautz 11, 12
 Keller, Endres 117, 152

- Kellermann, Eukarius 25
 Kemmerer, Anstad 84
 Kindertaufe 7, 8, 23, 26, 40, 45
 Kirche Christi 34—39, 44, 117, 155
 Koburg 149
 Köller, Hans 128
 Kommunismus 107, 159
 Körperliche Strafen 9, 18, 22, 27, 28
 Kolerlin, Volk 25
 Konstantin d. Gr. 19, 115
 Konstanz 13
 Konventikelkirche s. Winkelkirche
 Kraußhaar, Simon 71
 Kriegsdienst 132—134, 161
 Kuchenbecker, Hans Pauli 31, 72, 76,
 94, 95, 135
 Kultur 118, 160
 Kunst 117, 160
 Kürnbach 94
 Kursachsen 21—23, 32, 133

 Landeskirchentum 115, 125—127, 161
 Langenmantel, Eitelhans 28, 163
 Leidensethik 152—154, 162
 Leubel, Michael 46
 Libertinismus 22, 30, 112
 Lober, Julius 26, 58, 68, 100
 Lose, Peter 31, 33, 39, 76, 148
 Losung 90—93
 Ludi, Hans 114
 Ludwig, Klaus 22
 Ludwig V. v. d. Pfalz 13
 Ludwig VI. v. d. Pfalz 15
 Luther, Martin 19, 23, 82, 125, 126
 Lutheraner, Pfarrer 5, 11, 20, 22, 26,
 27, 37 f., 40, 43 f., 74, 101, 119,
 120, 123, 125—128, 137, 161

 Mähren 3, 12, 16, 19, 22, 31, 41, 73,
 76, 83, 141
 Manz, Felix 8, 9, 36, 43, 48, 49, 59,
 70, 81, 82, 99, 130
 Marbeck, Pilgram 163
 Marburg 67, 69, 79, 136, 144, 148
 Maria, Jungfrauschaft 95
 Matthis, Bruder 76
 Maulbronn 18, 149, 151
 Mayer, Marx (Markus) 26
 Melanchthon, Philipp 14, 19, 20, 23,
 153
 Melchioriten 31, 120
 Menius, Justus 143, 153
 Mennoniten 115

 Messe 119; s. auch Abendmahl, Sakra-
 mente
 Michelnau 95
 Mitteldeutsche Täufer 4, 7, 46, 69, 73,
 76, 84, 86, 90, 99, 106, 112, 133,
 134, 138, 147, 155—161, 163
 Mühlhausen 22—24, 32, 58, 89, 91—
 93, 108, 109, 111, 137
 Münster 3, 16, 17, 106, 112, 113, 148
 Münzer, Thomas 4, 6—8, 19, 23, 35,
 42, 46, 48, 54, 102, 104, 105, 108,
 117, 123, 125, 127, 131, 140, 144,
 145, 152, 156, 158, 159, 162

 Nachfolge Christi 21, 38, 47, 52, 58, 60,
 121
 Nadler, Hans 59
 Nespitzer, Jörg (v. Passau) 25, 53, 113
 Niederlande 31, 69
 Nisius 84
 Noviomagus, Gerhart 148
 Nürnberg 27, 128

 Oberdeutsche Täufer 3, 4, 12, 23, 28,
 37, 43, 46, 69, 73, 76, 83, 90, 99,
 106, 112, 133, 134, 138, 147, 155—
 161, 163
 Obrigkeit, weltliche, geistliche 4—6,
 10, 15—18, 21, 22, 24, 26, 28, 36,
 68, 69, 88, 90, 93, 97—99, 102, 103,
 106, 108, 112, 113, 115, 126, 129—
 147, 161—163
 Oekolampad 126
 Offenbarungen 26, 41, 43, 77, 155
 Österreich 3
 Oggenfuß, Hans 8
 Ottheinrich v. d. Pfalz 14

 Papst s. Katholische Kirche
 Passau, Jörg v. s. Nespitzer, Jörg
 Pfalz 3, 10—15, 40, 49, 108, 131
 Pfarrer, s. Lutheraner
 Philipp, Landgf. von Hessen 32, 139
 Plener (auch Weber), Philipp 12, 39
 Poißker, Hans 150
 Polygamie 112 f., 160
 Prädikanten s. Lutheraner, Pfarrer
 Predigtamt 43, 73—80, 119, 157
 Pur, Bartholomäus 8

 Raiffer, Hans, genannt Schmidt 31
 Raumeissen, Velten 88, 90
 Realpräsenz 156

- Rechtfertigungslehre 123, 128
 Reformation, Verhältnis zur 66, 67, 75,
 96, 122 f., 153, 160 f.
 Regel, Jörg 28
 Regensburg 28 f., 75—77
 Reichsgesetze gegen die Täufer 13,
 14, 18
 Reinheit s. Sündlosigkeit, Heiligkeit
 Religionsgespräche 14 (Pfeddersheim),
 14 (Worms), 14 (Frankenthal), 119
 (Marburg)
 Reublin, Wilhelm 8, 15, 26
 Revolution 17, 21, 24, 102 f., 159
 Riedemann, Peter 31
 Rinck, Melchior 21, 22, 31, 32, 92, 100,
 104, 116, 121, 126, 138
 Römer, Hans 21, 51, 86, 91, 116, 146
 Rosenblüt, Hans 24
 Rothenburg 29, 48, 86, 90, 117, 153
- Sabbather Täufer 16
 Sakramente, 17 (Abendmahl), 42
 (Ehe), 54 (Abendmahl, Messe), 108
 (Abendmahl und Ehe), 125
 Sattler, Michael 8, 11, 15 f., 112, 117
 Schad, Jörg 59
 Schaffhausen 70, 87, 131
 Scharf, Klaus 150
 Schleithimer Artikel 49, 57, 79, 131,
 136, 140
 Schmidt, Hans 16, 135, 150, 152
 Schnabel, Jörg 31, 39, 76, 119, 126
 Schneider, Leonhard 95
 Schorndorf 93
 Schriftprinzip 8, 10, 11, 18, 29, 34, 38,
 40, 42, 55, 60, 113, 118 f., 122 f.,
 127, 130, 135, 142, 155, 163
 Schwaben 150, 151
 Schwäbischer Bund 26
 Schweizer Brüder 10, 12, 14, 15, 26,
 29—31, 46, 99, 107, 112, 131, 159;
 s. auch Züricher Täufer
 Schwert 131
 Schwertler Täufer 16
 Sendungsbewußtsein 81—83, 110, 148,
 151, 158
 Simons, Menno 16
 Sittliche Ausschreitungen 26, 30, 127
 Sittlichkeit 120, 128
 Sörga 21, 31, 100, 104, 134, 144
 Soziale Bestrebungen 10, 16, 18, 23—
 25, 89, 124, 159
 Speyer 98
- Sozialrevolutionäre Tendenzen s. Re-
 volution
 Spiegel, Thomas 24
 Spiritualismus 8, 19, 21, 41, 43, 44, 53,
 60, 62, 63, 155, 156, 160
 Spitelmeier, Ambrosius 25, 43, 47, 60,
 62, 76, 79, 82, 85, 90, 92, 94, 105—
 107, 110, 117, 139, 140, 142, 148,
 151
 Staat s. Obrigkeit
 Stäbler Täufer 16
 Steinmetz, Claus 58
 Steuern s. Abgaben
 Stockhausen 133
 Storger, Jakob 109, 149
 Straßburg 11, 15, 18
 Strigel, Fritz 26
 Stumpf, Simon 8, 35
 Stuttgart 17, 149
 Sulzfeld 88
 Sündlosigkeit 70—72, 74
 Süß, Jörg 82, 131
 Synoden der Täufer 24, 33
- Tann 111
 Taufe s. Erwachsenentaufe, Kinder-
 taufe
 Täuferführer 5, 8, 11, 15, 28, 29, 39,
 42, 51
 Taufritus 86—90, 158
 Tausendjähriges Reich 17
 Tertiärer 20
 Tesch, Peter 31, 33, 67, 120, 123, 128,
 134, 136
 Thoman, Heinrich 59
 Thüngen, Konrad von 88
 Thüringen 19 f., 22—24, 30, 31, 43,
 51, 55, 58, 62, 63, 74, 78, 86, 89,
 91, 93, 95, 97, 102, 104, 108—110,
 112, 116, 117, 121, 133, 140, 142,
 143, 150, 151, 153, 156—160
 Toleranz 15, 18, 28, 29, 32
 Türken 17, 24
- Ulrich, Hz. v. Württemberg 18
 Unterhalt der Prediger 79, 80; s. auch
 Besoldung
 Unterweisung s. Belehrung
 Urbach 93
 Urchristentum 34 f., 37, 57, 62, 115
 Uttenreuther Träumer 4, 25—27
- Vaterunser 95, 96

- Verfolgung 92, 146, 158
 Verhör 30, 40, 61, 126, 135, 146—150, 162
 Versammlungen, Ort, Organisation 93;
 s. auch Gottesdienst
 Vielweiberei s. Polygamie
 Volkaimcr, Kilian 25, 87
 Volkskirche s. Landeskirchentum

 Walkersbach 93
 Walpot, Peter 14, 106, 127
 Waldenser 19
 Waldshuter, Junghans 131
 Wanderprediger 39, 44, 55
 Weber, Philipp s. Plener, Philipp
 Weinberger, Gabriel 77
 Wehrlosigkeit, Prinzip der 92
 Weischenfelder, Hans 24, 145
 Weltende s. Endzeitglaube
 Wiebelsheim 86
 Wiedergeburt 36, 40, 45, 46, 50, 52, 71
 Wilhelm V., Hz. v. Bayern 30
 Winkelkirche 96, 98, 159
 Winnenden 93
 Wirtschaftliches Leben 121
 Wissenschaft 117, 160

 Wittenberger Schwarmgeister 6, 7
 Worms 11—13
 Württemberg 3, 12, 15—19, 38, 56, 58, 59, 61, 66, 107, 108, 126, 135, 143
 Würzburg, Bt. 25—27, 88, 112
 Würzburger, Augustin 75, 76, 78, 86, 106
 Wüst, Wolfgang 60, 85, 108, 124

 Zaunring, Georg 31
 Zeremonien 37, 113
 Zins s. Abgaben
 Zollikon 81
 Zorge 93
 Zürich 3, 4, 7, 10, 15, 18, 26, 50, 57, 59, 150
 Züricher Täufer 6, 8, 20, 34—36, 43, 46—48, 54, 65, 67, 68, 70, 86, 100, 108, 117, 122, 125, 130, 133, 135, 140, 146, 147, 149, 152
 Zusammenhalt 90, 92, 93, 98
 Zwickauer Propheten 6—8, 24
 Zwickau 145
 Zwingli 9, 20, 21, 34—36, 48, 50, 55, 68, 70, 71, 123, 146